

ABSOLUTE GEGENWART

Marcus Quent (Hg.)

Merve Verlag Berlin

Herausgegeben von Marcus Quent

Merve Verlag Berlin



ABSOLUTE GEGENWART

Herausgegeben von Marcus Quent

ABSOLUTE GEGENWART

DIE VEREINHEITLICHUNG DER ZEIT

MARCUS QUENT 16

DAS DEMOKRATISCHE SUBJEKT

UND DIE KORRUPTION DER ZEIT

JAN VÖLKER 26

EINE RASANTE VERWANDLUNG

FRANCO BERG BERLINDI 49

TOUCHSCREEN CAPTURE – KOMMUNIKATIVER KAPITALISMUS UND PSEUDO-GEGENWART

MARK FISHER 54

GEGENWARTSPRIS

ALEXANDER GARCIA DUTTA 74

JENSEITS DES BAUHS – MYTHOS DER IMMERGLEICHEN

ODER NEUE FORTSCHRITTSSEQUENZ

MICHAEL HIRSCH 90

VERKAUFTE ZUKUNFT

RALPH & STEFAN HORNIG 113

UNRISS EINES KATASTROPHISCHEN FORTSCHRITTS

Merve Verlag Berlin

Originalausgabe

Redaktorat: Sonja Hilzinger, Tom Lamberty

© 2016 Merve Verlag Berlin

Printed in Germany

Druck- und Bindearbeiten: Dressler, Berlin

Umschlagentwurf: Jochen Stankowski, Dresden

ISBN 978-3-88396-382-2

www.merve.de

INHALT

VORWORT	7
ABSOLUTE GEGENWART	
DIE VEREINHEITLICHUNG DER ZEIT	
MARCUS QUENT	16
DAS DEMOKRATISCHE SUBJEKT	
UND DIE KORRUPTION DER ZEIT	
JAN VÖLKER	28
EINE RASANTE VERWANDLUNG	
FRANCO ›BIFO‹ BERARDI	49
TOUCHSCREEN CAPTURE – KOMMUNIKATIVER KAPITALISMUS	
UND PSEUDO-GEGENWART	
MARK FISHER.....	54
GEGENWARTSRISS	
ALEXANDER GARCÍA DÜTTMANN.....	74
JENSEITS DES BANNS – MYTHOS DES IMMERGLEICHEN	
ODER NEUE FORTSCHRITTSSEQUENZ	
MICHAEL HIRSCH	86
VERKAUFTE ZUKUNFT	
RALPH & STEFAN HEIDENREICH	113
UMRISS EINES KATASTROPHISCHEN FORMALISMUS	
KERSTIN STAKEMEIER	122

ABSOLUTE GEGENWART: LOOKING AT YOU

MICHAEL WEHREN (FRIENDLY FIRE)..... 136

VOM UNWAHRSCHEINLICHEN KÖRPER DES PHILOSOPHEN

JEANNE BINDERNAGEL 146

GESPENSTISCHE GEGENWART

MARCUS STEINWEG 162

PERSONEN 173

VORWORT

Eindruck – Weit verbreitet scheint heute der Eindruck, die eigene Gegenwart sei unfassbar und ein eingreifendes Handeln, das qualitative Veränderungen provoziert, unmöglich geworden. Die Gegenwart stellt sich den Zeitgenossen als ein rasanter und beziehungsloser Leerlauf dar, dem Vergangenheit und Zukunft abhandengekommen sind, als ein monolithischer Block, der dem Verstehen und Handeln im Wege steht. Absolut ist diese Gegenwart aber nicht allein deshalb, da substantielle Veränderungen in ihr zunehmend undenkbar scheinen, sondern vor allem, weil sie sich als *Gleichgültigkeit* und *Zeitlosigkeit* entpuppt. Was in der gegenwärtigen Situation zunächst so erscheinen mag, als handle es sich um zwei einander ausschließende Prozesse, erweist sich im Kern als ein und derselbe Vorgang: *Die Zementierung der Gegenwart und das Verschwinden von Gegenwart fallen heute ineinander.*

Beschreibungen wie diese sind bedrückend und bestechend zugleich. Trotz der Ausweglosigkeit, die sich in ihnen bekundet, kann man sich ihrer eigentümlichen *Attraktivität* nicht entziehen. Diese Attraktivität resultiert daraus, dass solcherart Beschreibungen einer Vielzahl von Wahrnehmungen zu unmittelbarer Einsichtigkeit verhelfen. Inzwischen vielleicht allzu oft und allzu reibungslos. Immer häufiger drängt sich zeitgleich die Frage auf, ob es sich bei diesen Zeit-Beschreibungen letztlich um einen stabilisierenden Faktor der Gegenwart handelt, um die fatale *Vollendung* des absoluten Charakters der Gegenwart.

Panorama Es mag zunächst helfen, sich überblicksartig einige der wirksamsten Phänomene der absoluten Gegenwart in Erinnerung zu rufen. Heute ist eine stetige Zunahme der Informationsdichte zu beobachten, während sich zugleich die Intervalle von Moden, Trends und Hypes weiter verkürzen. Globale Vernetzung und soziale Mobilität haben einst ungeahnte Ausmaße

angenommen. Die Prozesse der Verdichtung, Vernetzung und Mobilisierung betreffen nicht nur mediale und technologische Entwicklungen, sondern wirken sich vor allem auf den Charakter sozialer Beziehungen und die materielle Absicherung des eigenen Lebens aus. Flexibilität und Mobilität zählen heute zu den höchsten individuellen Tugenden. Einstmals subversive Verhaltensweisen wie Wandlungsfähigkeit und Kreativität, die andere ein halbes Jahrhundert zuvor einforderten, richtet man nun in der Form eines Imperativs an uns. In Zeiten permanenter und immer kurzfristiger Veränderungen in der Arbeitswelt sind sie zu *soft skills* avanciert. Während uns bei der Organisation eines sogenannten Alltags objektiv immer mehr freie Zeit zur Verfügung steht, herrscht das Gefühl der Zeitknappheit. Der beunruhigende Effekt dieses Dauerzustands der Hektik ist jener Subjekttypus, der seine selbstorganisierte Betriebsamkeit freudig-ignorant genießt, sich an seiner *performance* ergötzt. Die – teils reale, teils nur vermeintliche – Vielzahl an Optionen, die sich uns bei der Gestaltung unseres Lebens eröffnet, scheint eine eigentümliche Gleichwertigkeit oder Gleichgültigkeit jeder einzelnen Wahl und Entscheidung nach sich zu ziehen. An die Stelle leidenschaftlicher Entscheidung, die den Raum der Erfahrung eröffnet, tritt eine erschöpfende und entwertende Dynamik, die Erfahrung verunmöglicht: permanentes Abwägen, andauerndes Abgleichen von potenziell austauschbaren Optionen. Es scheint, als würden gerade die einst ungeahnten Möglichkeiten und Freiräume für die Einzelnen zu einer Erhöhung psychischen Drucks, zu fiesen Techniken der (Selbst-)Evaluation und (Selbst-)Optimierung führen: Die Kehrseite des *unternehmerischen Selbst* ist das *erschöpfte Selbst*. Die hilflose Reaktion, die man heute allorten beobachten kann, jene Verpanzerung ins Private, welches gleichwohl nur noch als Hülle, ausgehöhlt und transparent, überlebt hat, amalgamiert sich mit der dumpfen Indifferenz gegenüber dem alltäglichen Spektakel des »Sozialen«. Die Imaginationskraft ist gelähmt.

Inzwischen haben sich ganze Industrie- und Dienstleistungszweige zur Errichtung von Komfortzonen gebildet, die uns Schutz vor Informationsflut, Mobilitäts- und Kreativitätszwang oder Erholung von Leistungsdruck und Optimierungswettläufen versprechen. Da die Anbieter und Besitzer dieser Einrichtungen zur Steigerung unserer »Lebensqualität« aus dem Eindruck permanenter Überforderung und Ohnmacht ihren Profit ziehen, gibt es ein handfestes Interesse daran, die bedrückende Wahrnehmung einer ausweglosen Gegenwart am Leben zu halten und zu verstärken. Anders formuliert: *Es gibt ein Interesse an kritischer Erhaltung des kritischen Zustands.*

Tempo Während nun die einen die Zunahme technischer, ökonomischer und sozialer Beschleunigungsprozesse kritisch diskutieren, verloren gegangene Vermögen der Kontemplation oder Reflexion beklagen und den Ausbau von Zonen abseits der spektakulären Dynamik einfordern, votieren die anderen gerade für ein Einverständnis in die rasante Fahrt, affirmieren den technifizierten Hochbetrieb und sehen einzig in der Überbietung, Nutzung und Umwendung der durch ihn freigesetzten Energien einen Ausgang für eine neue progressive Politik. Beides, der beherzte Tritt aufs Gas wie die regelmäßigen Bremsversuche, (ent)täuscht uns. Sowohl das Loblied der Beschleunigung als auch die Klage über die Zunahme von Geschwindigkeit führen letztlich in die Irre. Man muss sich zunächst in Erinnerung rufen, dass Schnelligkeit und Langsamkeit qualitätslos und keineswegs per se politisch sind. Allenfalls durch einen Bezug auf äußere Parameter können sie politisch aufgeladen werden. Sowohl beim Lob als auch der Klage handelt es sich zunächst um bloße Gesen, die ohne Bezug auf eine gesellschaftliche Situation und ohne die Konfrontation mit konkreten Praktiken leerlaufen, *durchdrehen*. Doch nicht einmal im Hinblick auf ein vielleicht naheliegendes mögliches Programm einer Intensivierung bzw. Intensitätssteigerung (Sensibilität, Einbildungskraft, Erfahrung) ist es fruchtbar, sich auf eine der beiden Seiten einzuschwören. Wenn

es so etwas wie einen politischen Bezug zur Frage der Zeit gibt, so kann es keiner der Messung und Berechnung, keiner des richtigen »Tempos« sein.

Beide Lager eint untergründig die Diagnose einer kulturellen Starre und politischen Stagnation, einer sich ausbreitenden diffusen Leere, auf der sie basieren. Sei es, so die Anwälte der Verlangsamung, aufgrund von gesellschaftlichen Erschöpfungsdynamiken, in denen sich das Individuum verliere, oder, so die Parteigänger der Beschleunigung, aufgrund einer rückwärtsgewandten Genügsamkeit oder Ängstlichkeit des sozialdemokratischen Lagers, das den sich ankündigenden Umwälzungen nicht gewachsen sei und eine progressive Politik blockiere. Beide Lager sind im Kern Symptome einer *linken Melancholie*, einmal in seiner sozialdemokratisch-humanistischen, einmal in seiner technoaffin-destruktiven Variante.

Rauschen Drumherum bildet sich, lässt man die Philosophie-darsteller der Talkshows einmal außer Acht, ein diffuses Heer professoraler Zeitdiagnostiker und muffiger »Kulturkritiker«, die mal eine grassierende Müdigkeit beklagen, mal eine verloren gegangene Schönheit erretten wollen, immer aber ein Schlagwort griffbereit haben, um der Gesellschaft ein aktuell passendes Etikett zu verleihen. Hier verliert sich Denken in dem, was einmal, nicht ohne Geringschätzung, »Weltanschauung« hieß. Ein dumpf vorhandenes Grundgefühl oder grassierendes Unbehagen, das bereits mit Erklärungsmustern verbunden ist, wird nunmehr wohl formuliert ausgedrückt. Ganz gleich, ob solcherart Arbeiten ein negatives oder kritisch intendiertes Argument beinhalten mögen, Leser und Autor bestätigen sich allenfalls in ihrer bereits vage vorhandenen Meinung – das ist das Unangenehme dieser neuen *Erbauungsliteratur*. In einem auf erfolgreiche Platzierung im Feuilleton ausgerichteten Betrieb verbindet sich das, was einst Philosophie hieß, mit jenen esoterischen Lebensratgebern, die der Konsument in den großen *bookstores* zumeist im benachbarten Regal findet.

Zeitdiagnostiker, Meinungsexperten und Intelligenzdarsteller sind jene Akteure der absoluten Gegenwart, die jeden Versuch der Beschreibung und Analyse eines gegenwärtigen Zustands – in dem es von Natur aus eher ums Ganze als um ein fein säuberlich umrissenes Teilproblem geht – von vornherein in einem schlechten Licht erscheinen lassen. Versucht man es dennoch, gerät man in eine Zwickmühle. Man kann sich schlichtweg nicht freimachen vom Beigeschmack der Geschwätzigkeit und der Gefahr, mit jeder Form des (sei es noch so kritischen) *outputs* das feuilletonistische Rauschen nur mehr zu verstärken.

Zukunft Nicht in der Frage der Geschwindigkeit laufen die vor- dringlichsten Probleme der Gegenwart zusammen, sondern im Zusammenspiel aus einem allmählichen Verlust der Imaginationskräfte und den dazu koexistenten Prozessen von Verwaltung, Verhärtung und Automatisierung sowie einem alles umfassenden Leerlaufen der Zeit. Diese Entwicklung schlägt sich wesentlich in einer Bedeutungsverschiebung im Begriff der Zukunft nieder.

Im 19. und noch im 20. Jahrhundert war »Zukunft« ein entscheidender Antriebsmotor für gesellschaftliche Imaginationskraft und die Artikulation von Wünschen sowie ein Kulminationspunkt von individuellem und kollektivem Begehren. Eine zuversichtliche Grundhaltung der Zukunft gegenüber war für die politischen und künstlerischen Praxisformen der Moderne charakteristisch. Geschichtliche Erfahrung von Katastrophen, Desillusion über die politischen Entwürfe und technische Umwälzungen diskreditierten diesen Fortschritts- und Zukunftsglauben nachhaltig. Die Dekonstruktion großer sinnstiftender Erzählungen und die Denunziation ihres Anteils am Unheilvollen charakterisierten die Sequenz der sogenannten Postmoderne. Nicht zuletzt angesichts knapper natürlicher Ressourcen und nahender ökologischer Katastrophen ist Zukunft heute vorrangig mit negativen Affekten belegt. Statt als gesellschaftliche Projektionsfläche von Begehren zu dienen, hat sich »Zukunft« in ein Sammelbecken von

Unsicherheit und Angst verwandelt. Der heutige Zukunftsbezug drückt sich so eher in Formen der Mahnung, Askese und (Vor-)Sorge aus. Um den jetzigen Zustand zu erhalten, gelte es Maßnahmen der Entsagung einzuleiten – darin ähneln sich die Moralökologischer Initiativen und die Glaubenssätze der Ökonomie.

Eine regelrechte Pervertierung moderner Zukunftsorientierung zeigt sich in der Rede von der »Alternativlosigkeit« all jener Entscheidungen, die Tag für Tag getroffen werden, von einer politischen Elite, die von vornherein Diskussionen über den Charakter unseres Zusammenlebens blockiert. *There is no alternative*, so lautet einst wie heute die Parole, die der sogenannten Sicherung des Wohlstands dient. Überall wo behauptet wird, man müsse so handeln, etwa »zum Wohl unserer Kinder«, wird die Zukunft zum Argument für eine geforderte Opferbereitschaft der Gegenwart.

Zwar führten die jüngsten ökonomischen »Krisen« zu einem ungeahnten quantitativen Ausmaß von Protest und Kritik, die sogar den Glauben an das Funktionieren der kapitalistischen Maschine eines Frank Schirrmacher (RIP) erschütterten, ein wirkliches politisches Umdenken zogen sie aber nicht nach sich. Es scheint, als hätten übermäßiges Wissen und distanzierende Kritik für das Subjekt eher eine entlastende Funktion, als hätten sie sich von Fragen der praktischen Konsequenz abgelöst oder sich an deren Stelle gesetzt.

Reaktion Die Atmosphäre und das Zeit-Regime der absoluten Gegenwart werden schlagartig durchlöchert von »Fundamentalismen« und terroristischen Aktionen, während zeitgleich in der post-politischen »Mitte« Ressentiments massiver und ungenierter an die Oberfläche drängen. Darüber hinaus scheinen Fatalismus einerseits und ironische Distanz und Zynismus andererseits in linken und liberal-demokratischen Kreisen die prägenden Reaktionsweisen auf die absolute Gegenwart zu sein. Aus der sozialen, ökonomischen und ökologischen Problemlage resultieren so vorrangig private Resignation und individuelle Ohn-

machtsgefühle statt politische oder künstlerische Artikulationsformen. (Rest-)Zufriedenheit, Ideenlosigkeit und das Mantra der Alternativlosigkeit amalgamieren sich, während uns hier und da Nachrichten von Explosionen erreichen.

Linke Die Reste und Randbereiche emanzipatorischer Politik scheinen dem Eindruck absoluter Gegenwart nichts entgegenzusetzen zu können, sondern ihn vielmehr zu verstärken. Politischer Gestaltungswille erstreckt sich, abseits von Ressentiment und Hass, abseits von gewalttätiger Abfuhr von Affekten, zunehmend auf den privaten Bereich oder das nähere soziale Umfeld. Homogenisierte soziale Formierung wird als politische Praxis missverstanden. Politik scheint sich heute entweder in Fragen des individuellen Lebensstils zu verflüchtigen, dessen vordringlichste Frage es ist, welches die richtigen Konsumententscheidungen sind (nachhaltig, biologisch, fair), oder aber in der Ausarbeitung von ethischen Kodizes und Sprachregelungen innerhalb der eigenen sozialen Gruppe aufzugehen. Die Energie wird verausgabt in der immer diffizileren Ausarbeitung von Sozialtechniken, die sich zumeist auf das eigene Umfeld erstrecken und an die Stelle eines auf Allgemeinheit zielenden politischen Handelns gesetzt haben.

Identitätspolitik und *Kulturrelativismus* sind heute die kleingeistigen Verfallsformen von politischer Analyse und Auseinandersetzung, die, frei von historischem Bewusstsein und eigenständiger Erfahrung, jedweden konfliktuösen Charakter verloren haben und nun stattdessen als *Klientelpolitik* einerseits und in den *Ritualen der Scham* andererseits in den politischen Sub-Szenen ihr Unwesen treiben. Während die einen ihren kleinen, treu umhegten Partikularismus zur Lebensform aufblähen und bei der Macht um dessen Anerkennung bitten, schneiden sich die anderen unter Zuhilfenahme von denunziatorischen Praktiken und Formen der Selbstgeißelung die ihnen passende weiße Weste, um inmitten des Heers der Schuldigen die eigene Position aufzuwerten. Die einen wie die anderen wenden schlussend-

lich dieselben Herrschaftstechniken an – jetzt bloß in *raffinierter* Form. Der *Hass auf Privilegien* ist an die Stelle des Kampfes um deren Verallgemeinerung getreten. *Predigten der Schuld* haben aus politischen Konfliktfeldern und dem Ringen um Analyse der Situation Spielfelder des Moralismus gemacht. In dieser Arena der schuldigen Subjekte dominieren Bekenntniszwang und Res-sentiment, die heute im Gewand von Weltoffenheit, Freizügigkeit und Rücksichtnahme auftreten. Für jeden, der an diesem Spiel teilnimmt, stehen letztlich nur zwei Rollenmuster zur Verfügung: die des Opfers und die des Täters.

*

Das vorliegende Buch schlägt *kein* neues Schlagwort zur Beschreibung unserer Gegenwart vor und liefert kein neues allgemeines Erklärungsmodell. Vielmehr geht es darum, erst einmal zu verstehen, nicht nur wie sich das Verhältnis der Zeiten zueinander, sondern auch wie sich unser Bezug zur Zeitlichkeit überhaupt gewandelt hat. Wie wirkt sich dieser Wandel auf die Möglichkeit solcherart Beschreibungen und Erklärungsversuche aus? Wenn die Gegenwart in ihrem absoluten Charakter nachgezeichnet wird und die Symptome der absoluten Gegenwart in den vordringlichsten und aufdringlichsten Bereichen (Politik, Arbeit, psychische Gesundheit, Popkultur, Gegenwartskunst) untersucht werden, dann geht es darum, die immanenten Brüche und Risse aufzusuchen, um – über bloße Kritik hinaus – neue Artikulations- und Verhaltensweisen zu finden. Die Art und Weise, wie wir uns auf Gegenwart beziehen, wie wir Gegenwart in unseren Beschreibungen Form geben, soll dabei bedacht werden. Es kann nicht genügen, sich im klassischen Modus der Kritik auf die Gegenwart zu beziehen oder die Position eines Außenstehenden vorauszusetzen. Vielmehr muss die Konstruktion der Gegenwart in die Bild- und Formgebung und in die Weisen der Beschreibung einbezogen werden.

Das wird insbesondere deutlich, wenn man bedenkt, dass beispielsweise Krisendiskurse und Verfallsgeschichten gerade Teil der absoluten Gegenwart sind, ihre Vermehrung deren eigentümlicher Ausdruck ist. Auch sie haben letztlich Anteil an der Totalisierung der Gegenwart, an der Ausweglosigkeit, die sie doch zu beschreiben und zu kritisieren versuchen. Vielleicht sind also die in regelmäßigen Abständen hier und da anklingenden Klagen über die Unübersichtlichkeit und Komplexität der Gesellschaft im global gewordenen Kapitalismus Teil eines Prozesses der (Selbst-)Täuschung? Vielleicht müssen wir gar aus dem Denken des Projekts, das den Sinn in eine ferne Zukunft projiziert, aussteigen, anstatt ihm nachzutrauern und damit nur ein weiteres Mal die Gegenwart zu entwerten?

Die hier versammelten Texte gehen zum Großteil zurück auf Vorträge, Diskussionen und Projekte im Rahmen der Veranstaltungsreihe »Absolute Gegenwart«, die von April bis Juli 2015 in Leipzig und Berlin stattgefunden hat und vom Verein *Engagierte Wissenschaft* organisiert wurde. Die Veranstaltungsorte und Kooperationspartner dieser Reihe waren in Leipzig das *Institut für Zukunft* und in Berlin das *//about blank*, beides Orte, die auf einzigartige Weise elektronische Musik und emanzipatorische Politik zusammenzudenken versuchen.

Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes arbeiten an einem gemeinsamen Problem. Die meisten von ihnen sind Grenzgänger zwischen den Disziplinen und Institutionen. Sie eint dabei nicht nur die Erarbeitung einer eigenständigen Position, sondern auch der leidenschaftliche Bezug zum Gegenstand ihrer Auseinandersetzung und die Insistenz einer widerständigen Haltung. All das setzt sie in einen befreienden Gegensatz zu den heute vorherrschenden Spielereien eines selbstreflexiven Feuilletons und der aggressiven wie panischen Betriebsamkeit einer akademischen Bürokratie.

Marcus Quent

ABSOLUTE GEGENWART DIE VEREINHEITLICHUNG DER ZEIT

MARCUS QUENT

›Absolute Gegenwart‹ ist der Name für eine vereinheitlichte Zeit. Vereinheitlicht ist die Zeit durch einen Totalitarismus des Heute. Die folgenreichste Auswirkung der unangefochtenen Herrschaft des Heute und der Verabsolutierung des Jetzt ist der Verlust jeder Art von zeitlicher Bezüglichkeit. Die durch totalitäre Aktualität vereinheitlichte Zeit ist eine *Un-Zeit*. Das reine und bereinigte Heute, das stillschweigend regiert, lässt zuletzt nicht einmal mehr eine Gegenwart zu. Jeder Sinn für das mit uns Anwesende, das nicht mit dem Faktum des Moments zusammenfällt, ist in endlose Verschaltungen zerstreut. ›Absolute Gegenwart‹ ist der Name für eine Zeit, in der die *Zementierung* der Gegenwart und das *Verschwinden* von Gegenwart ineinander fallen. Es bleibt: dumpfe Kontinuität des Präsens, ununterbrochener Fluss der Aktualität, Au(toma)tismus des Jetzt.

Mit dem metaphysisch Absoluten der Geschichte idealistischer Philosophie, wie es ein lebendiges Denken entfaltet hat, das von Spinoza ausging und bis Hegel führte, verbindet das autistische Absolute der ›absoluten Gegenwart‹ nichts. Bei dem Absoluten einer Gegenwart, die sich als abgeschlossen und vollendet zeigt und als Unbedingtes setzt, handelt es sich allenfalls um eine schlechte Parodie des alten Absoluten. Das Unendliche der ›absoluten Gegenwart‹ ist eine Drohung.

Etwas wie eine absolute Form der Gegenwart deutet sich zuerst dort an, wo Zeitgenossen sich weder herausfordern lassen von Vergangenheit, abgebrochenen und verworfenen Geschichten, noch Kraft aufbringen können für die Imagination einer anderen Zukunft. Die Entleerung des Begriffs von Vergangenheit kann überall dort beobachtet werden, wo man unter Vergangenheit lediglich die Vorgeschichte der Gegenwart oder ein abgeriegel-

tes und musealisiertes Panorama anderer Welten versteht. Die Entleerung des Begriffs von Zukunft zeigt sich in der Unfähigkeit, unter Zukunft etwas anderes zu denken als Selbstzerstörung oder eine Fortsetzung und Erhaltung des Gleichen. Ob in der konservativen Form der Bewahrung oder der technisch-ökonomischen Gestalt der Verbesserung, ob in Gestalt apokalyptischer Visionen oder der romantischen Sehnsucht nach einem unschuldigen Neuanfang – überall manifestiert sich dieser reduzierte Begriff von Zukunft. Beide Formen der Entleerung, des Begriffs der Vergangenheit wie des Begriffs der Zukunft, sind letztlich Symptome einer Vereinheitlichung der Zeit, die jede Erfahrung von Alterität auflöst. Allerdings bleibt unklar, ob es sich bei der Entleerung der Begriffe um eine Folge der Vereinheitlichung der Zeit handelt oder ob die Vereinheitlichung von jener begrifflichen Leere verursacht wurde, ja, ob beide Prozesse überhaupt in ein einfaches Kausalitätsverhältnis zu setzen sind.

In der Kennzeichnung der Gegenwart als ›absolute Gegenwart‹ könnte man eine nahezu klassische Operation der Kritik wiedererkennen, insofern zum einen die Übermacht des Hier und Heute in seiner unveränderlich scheinenden Verfasstheit gekennzeichnet wird, die selbst die letzten Zellen der Einbildungskraft zerstört, während zum anderen der Verlust von Vergangenheiten und Zukünften ins Gedächtnis gerufen wird. Vielleicht aber mag es noch unzureichend sein, der monströsen Übermacht des Hier und Heute mit dem Ausgraben von abgebrochenen und verworfenen Geschichten oder der Treue zu anderen zukünftigen Welten, die auf eine Entfaltung warten, zu begegnen – unzureichend, weil man droht, dem Verlust der Gegenwart, der sich in der ›absoluten Gegenwart‹ ereignet, nur zwei komplementäre Weisen der Gegenwartsvergessenheit und des Gegenwertsverlustes hinzuzufügen. Niemals darf das Graben in der Vergangenheit, um ein verloren Geglaubtes zu suchen, zum Selbstzweck werden, niemals darf die Gegenwart in den endlosen Kämpfen im Namen einer antizipierten und sich stets vertagenden Zukunft geopfert werden. Es gibt eine fetischisierende Beschäftigung und

Auseinandersetzung mit Geschichte und Utopie, die zu einer Art Ersatz-Befriedigung verkommt und zumeist nicht mehr als einen bloßen Historismus einerseits und einen leeren Fortschrittsglauben andererseits verdeckt. Sie geht letztlich mit der Zeitlosigkeit der korruptierten Gegenwart konform und wird allenfalls zum Symptom einer Unfähigkeit, ein Hier und Jetzt zuzulassen und zu denken – ein emphatisches Hier und Jetzt, das man der ›absoluten Gegenwart‹ erst *entreißen* müsste.

Die Vereinheitlichung der Zeit ist heute nicht so sehr das Resultat einer Setzung, sondern die Folge der Abwesenheit jeglicher Setzung. Die einzige unhinterfragte Setzung, die ihren setzenden Charakter beständig zu verbergen sucht, ist das *Verbot* oder die *Gleichgültigkeit* jeder Art von Setzung. In der absoluten Enthaltung, die sich darin bekundet, eine Befreiung von jeglicher Art von Totalitarismus zu sehen, war ein folgenreicher Trugschluss. Es handelt sich bei diesen scheinbar unschuldigen Entsagungen vielmehr um einen *umgestülpten Totalitarismus*, der zugleich einer unendlichen Banalität Raum gibt. Die Gegenwart nimmt das Bild einer ganz und gar herrschenden Jetztzeit, eines triumphierenden Hier und Jetzt an, das *keine* Abweichung zulässt, sofern es seine Grenzen immunisiert und sie nicht mehr als Grenzen sicht- und erfahrbare machen kann oder – was letztlich dasselbe ist – *alle* Abweichungen zulässt, sofern eine allgemeine Austauschbarkeit jedes potenziell abweichende Moment immer schon vorab vereinheitlicht und in die Gegenwart integriert hat. Letzteres scheint insbesondere heute, da die Gegenwart durch einen Imperativ der partikularen Abweichung gekennzeichnet ist, die dominierende Variante zu sein. So oder so, es scheint, als gäbe es kein Jenseits der *Integration*.

Wenn genuine Gedanken und Handlungen also entweder verboten oder gleichgültig sind, *dann hält sich die Gegenwart letztlich immer auch von sich selbst fern*. Im Regime der Gleichwertigkeit und Gleichgültigkeit, das sich längst nicht nur im Bereich des Ökonomischen als Ordnung allgemeiner Austauschbarkeit manifestiert hat, wird jedes emphatische Gegenwarts-

moment, das sich von einer ›absoluten Gegenwart‹ unterscheiden würde, ferngehalten. Ein einzigartiger Augenblick, eine unvergleichliche Entscheidung, eine singuläre Position – all dies scheint ausgeschlossen. In der Konsequenz bedeutet die ›absolute Gegenwart‹ einen Verlust von Gegenwart. Der Raum, der Denken und Handeln im eigentlichen Sinne ermöglicht, schrumpft auf die Form von unzähligen Punkten zusammen. Man wohnt in dieser punktuellen oder punktierten Aktualität als Zuschauer den ritualisierten und entleerten Formen von Denken und Handeln bei. Zurück bleibt nicht etwa eine intensiviert Präsenz, die sich von ihren Irritationen und Verwerfungen – ihren Schulden – befreit hätte, um sich nun wirkmächtiger zu entfalten, sondern zurück bleibt die Ausdehnung eines eigentümlich leeren und zeitlosen Raums, der tendenziell alle Energien absorbiert. Diesem Raum, der im strengen Sinne kein Raum mehr ist, sondern eher der Eindimensionalität einer weißen Fläche gleicht, entspricht ein heute überall vorherrschender schwacher, korumpierter und verkümmerter Begriff von Gegenwart, unter dem man nicht mehr als die Registration des Gegebenen, die banale Pluralität des Seienden versteht.

Was in der ›absoluten Gegenwart‹ – durch das Zusammenfallen von Zementierung der Gegenwart und Verschwinden von Gegenwart – ausfällt, ist die Möglichkeit der *Zeitgenossenschaft*. Der Modus der Zeitgenossenschaft unterscheidet sich von einer einfachen Angleichung an die gegenwärtig herrschenden politischen, kulturellen und ethischen Imperative. Sie stellt, folgt man Giorgio Agamben, eher eine Art von praktizierter »Nicht-Koinzidenz« dar.¹ Eine so verstandene Zeitgenossenschaft bleibt an eine Kraft des Distanzierens gebunden, auch wenn es sich bei dieser Kraft immer um eine nur temporäre, vorläufige und ihrerseits Illusionen produzierende Kraft handelt. Die ›absolute Gegenwart‹ ist eine Gegenwart, von der es angesichts der

¹ Giorgio Agamben, »Was ist Zeitgenossenschaft?«, in: ders., *Nacktheiten*, Frankfurt a. M. 2010, S. 21-36, hier S. 22.

schwindenden Fähigkeit der Zeitgenossenschaft zuletzt keine Darbietung oder Präsentation im eigentlichen Sinne mehr geben kann. Dieser Umstand stellt jedes Denken der Gegenwart, jeden Versuch, Begriffe zu konstruieren, vor einen Abgrund. Was eine zeitgenössische Darbietung oder Präsentation der Gegenwart verhindert, ist allerdings nicht eine ihr eigene Substanz- oder Formlosigkeit, die durch den Verweis auf eine vermeintlich verloren gegangene Substantialität zu entlarven wäre. Das Problem resultiert vielmehr daraus, dass der sich endlos ausdehnende Raum der Gegenwart mit seinen unzähligen Verkopplungen und Verschaltungen keine Distanz, keinen wie immer auch trügerischen oder vorübergehenden Abstand räumlicher und zeitlicher Natur zulässt. Der sich zur Fläche wandelnde Raum der Gegenwart kennt keine Risse, Schründe oder Klüfte, die es ermöglichen, sich auf die Gegenwart zu beziehen und Formen der Gegenwart zu erfinden (etwa indem man durch einen zeitlichen Bezug, einen Bezug auf Vergangenheit oder Zukunft, die eigene Gegenwart kompromittiert). Die fehlende Distanz betrifft die objektive Beschaffenheit gleichermaßen wie die subjektive Disposition.

So wird auch verständlich, wie sich das, was Triumph des Heute genannt werden kann, eher in Formen einer eigentümlichen *Mattigkeit* und *Dumpfheit* äußert, wie der vermeintliche Sieg reiner oder bereinigter Aktualität ununterscheidbar wird von den Bildern eines schleichenden Verfalls. Die zusammengeschrumpfte Gegenwart findet ihren Ausdruck in der Gleichzeitigkeit von Lethargie und Erschöpfung auf der einen und Hyperaktivität und Täterschaft auf der anderen Seite. Während man allerorten ein perverses Genießen einer entleerten Über-Produktion beobachten kann, vermehrt sich die Zahl derjenigen, die in der Ohnmacht und ihrem eigenen Unvermögen treiben. Überall verbinden sich Leugnung und Verdrängung mit subjektiven Ermächtigungsstrategien. Die dominierenden und in ihrer vermeintlichen Reflektiertheit einflussreichsten Formen des *fortgesetzten Nicht-Verhaltens* sind heute jedoch die ironische Distanzierung und ein vor Selbstgefälligkeit strotzender Zynismus, in dem sich Affirmation und

Negation vermischen und wechselseitig aufheben. Noch in der zur Alternative verkärten Genusssucht, die stetig kopflose Befreiungsimpulse anzubieten scheint, sind die Chiffren einer eigentümlichen Todessehnsucht wahrzunehmen. Sie durchwirkt auch die zum Betrieb verkommenen Rituale hedonistischer Ekstasen. Die Hitze der hier und dort ausbrechenden hysterischen Nähe-Rituale, die auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen zu beobachten sind, steht dabei nicht in Widerspruch zu den Prozessen der Fragmentierung, Homogenisierung und Verschaltung, eher handelt es sich bei ihnen um Formen subjektiver Überkompensation. Auch in weniger hysterischen Momenten sind die Politiken des emotionalen Ausdrucks, die Aufforderungen zu direkter Anteilnahme und Beteiligung tonangebend. Orchestriert werden diese Anrufungen durch den Imperialismus der Kommunikation und Netzwerke, der Ubiquität der Mitteilung. Auf den Verlust von Gegenwart folgt so der Terror der Unmittelbarkeit.

Auf die vernommene und vermeinte Vereinheitlichung der Zeit antwortet eine andere Vereinheitlichung, die nicht ohne Gewalt ist: die Vereinheitlichung der Benennung oder des Bildes. Von der eigenen Zeit zu sprechen oder zu schreiben, scheint immer auch zu bedeuten, an einem Bild zu arbeiten, ein Bild der Gegenwart zu entwerfen, indem man der Zeit Elemente entnimmt und ihnen eine Form gibt. Von der eigenen Zeit zu sprechen, (über) sie zu schreiben, heißt: arrangieren und verknüpfen, ausschneiden und verdichten. »Absolute Gegenwart« ist eine zweideutige Bezeichnung, da sie als Kritik einer geschlossenen und verschlossenen Zeit einsichtig ist, sich zugleich aber in einen Vorgang der Schließung einzuschreiben scheint, wenn im Akt der Formgebung und Benennung selbst ein Verschluss der Zeit vollzogen wird.

Wie verhält sich die Vereinheitlichung der Bezeichnung zu den vielfältigen Prozessen der Vereinheitlichung, die sich in der

Gegenwart ereignen? Das entworfene Bild der Gegenwart beansprucht zunächst, lediglich auf das Bild zu antworten, das die Gegenwart (von) sich selbst gibt, die Gegenwart in ihren charakteristischen Zügen zu treffen. Bilden die totalisierende Geste in der Beschreibung, der vereinheitlichende Zug des Bildes, die auf eine Totalität der Gegenwart reagieren möchten, eine heimliche Allianz mit dem Kritisierten? Die Vermehrung von Erzählungen der Krise und Narrativen des drohenden Verfalls, die heute allorten beobachtet werden kann, muss bereits als ein Ausdruck der ›absoluten Gegenwart‹ verstanden werden. Diese Erzählungen und Narrative haben Anteil an der Stabilisierung und Totalisierung der Gegenwart, deren eigentümliche Ausweglosigkeit sie doch zu beschreiben und zu kritisieren versuchen. Laufen sie vielmehr Gefahr, sich in Krisendiskurse und Verfallsgeschichten einzuschreiben?

Man kann die Problemlage anhand der folgenden Frage zuspitzen: Reagiert man auf eine erkannte Vereinheitlichung mit einer Benennung oder bringt eine solche Benennung das Erkannte erst durch eine eigene Vereinheitlichung hervor? Wird der letzten Variante der Vorzug gegeben, so betont man, dass dasjenige, was nie einen Namen haben kann oder nie nur unter einen Namen gefasst werden kann, was sich jedem Akt der Namensgebung widersetzt, an einen Namen gebunden und damit immer auch verfehlt wird. Der Akt der Benennung wird somit in das Licht einer rein willkürlichen Setzung gerückt, als handle es sich um eine unangemessene Vereinfachung, die das Vielfältige und Verschiedene zusammenfasst und zuletzt Gefahr läuft, sich nicht mehr von der benannten Vereinheitlichung zu unterscheiden. Wird hingegen der ersten Variante der Vorzug gegeben, so erinnert man daran, dass es kein Denken gibt, das sich völlig von der Gewalt der Vereinheitlichung befreien könnte, dass sich Denken, wenn es mehr sein will als die Rekonstruktion des Gegebenen, vielmehr nur mithilfe eines Mindestmaßes an vereinheitlichender Konstruktion entfalten kann. Die Präsentation oder Darstellung der Gegenwart wird sich von einer ein-

fachen Verdopplung der Gegenwart unterscheiden, zu der es als solcher, jenseits des Bildes und jenseits von Beschreibung und Bezeichnung, nie einen authentischen oder unverfälschten Zugang geben kann, der frei vom Moment der Konstruktion ist. Diese grundlegende Problematik des Denkens verschärft sich im Fall der ›absoluten Gegenwart‹, deren *Obszönität* noch vor der zerstörerischen Gleichgültigkeit eines universell gewordenen Momentismus vielleicht gerade darin besteht, dass sie das Denken und die Reflexion geradezu zwingt, ihre gewaltsame Vereinheitlichung zu wiederholen.

Die Benennung, Beschreibung oder das Bild der ›absoluten Gegenwart‹ identifizieren die Gegenwart mit diesem Vorgang der Homogenisierung, Bereinigung und Abdichtung. Benennung, Beschreibung und Bild können nicht umhin, die Beschneidung des Mannigfaltigen, die Vereinheitlichung des Gegenwärtigen zu wiederholen – zumindest dann nicht, wenn sie Produkt eines Denkens sind, das mehr ist als die bloße Rekonstruktion des Gegebenen. Ein solches Denken setzt sich der Gefahr aus, die Gegenwart zu verfehlen, ein verfälschtes Bild von ihr zu geben. *Ohne diese Gefahr aber gibt es kein Denken.* Vor dem Vorwurf, der Gedanke sei über die Gegenwart hinausgeschossen, sei der Gegenwart nicht in allen Zügen gerecht geworden, kann sich das Denken nicht schützen. Stattdessen muss man darauf wetten, genau in diesem Überschuss ein umso treffenderes, genaueres Bild der Gegenwart zu erlangen, ein Bild, das gewissermaßen ihre bis dahin ungesehenen Züge zur Erscheinung bringt.² Der hervorgerufene Widerspruch, die totalisierende Geste sei nicht allem Vorhandenen gerecht geworden, ist Zeichen einer *Lebendigkeit* des Denkens. Er kann jederzeit gegen ein wahrhaftes Denken in Anschlag gebracht werden. In einem gewissen Sinn muss er sogar gegen es in Anschlag gebracht werden, denn die treffende Benennung oder das treffende Bild, die von einem Den-

² Vgl. Alexander García Düttmann, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt a. M. 2004, S. 39f.

ken herrühren, das der Gefahr des Verfehlens und Verfälschens ausgesetzt ist, *erweisen sich an diesem Widerspruch*. Zugespitzt formuliert: Gibt es keinen Widerspruch, hat es kein Denken gegeben, handelt es sich um eine bloße Rekonstruktion des Gegebenen, wurde schlichtweg alles abgebildet, was ist. Wenn die totalisierende Beschreibung keinen Widerspruch hervorruft, wenn sie also die adäquate Rekonstruktion der Faktizität ist, bedeutet das, dass die Gegenwart wirklich restlos vereinheitlicht und abgeschlossen, wirklich *absolut* ist. Anders gesagt, absolut ist Gegenwart genau dann, wenn sich die Spannung, die in der unumgänglichen Vereinheitlichung einer vereinheitlichenden Gegenwart zum Tragen kommt, aufgelöst hat, sich nicht mehr aufbauen kann.

Man kann insistieren, dass die Gegenwart zu keiner Zeit eine Einheit bildet, dass in ihr immer schon das am Werk ist, was verhindert, dass sie zum geschlossenen Bild ihrer selbst wird und es uns unmöglich macht, sie vollständig auf den Begriff zu bringen. Man kann daran erinnern, dass es stets eine Mannigfaltigkeit dessen gibt, was nicht unmittelbar gegenwärtig und dennoch anwesend ist, in einer Streuung, als Verworfenes oder als Ausgeschlossenes. So gesehen droht eine Gegenwart absolut zu werden, sobald sie sich dem verschließt – all dem, was in ihr nicht unmittelbar gegenwärtig ist. Erst sobald sich jeder Sinn für die Anwesenheit dessen verliert, was die Gegenwart unterbricht und vervielfältigt, was sie unablässig aufspaltet und ausfransen lässt, aber auch für das, was sie vermischt und beschmutzt, weil es nicht vollständig in ihr aufgeht, verwandelt sich die Gegenwart in eine ›absolute Gegenwart‹. Wenn sie das Gespür für Störungen, Irritierendes und sich der Einfügung Widersetzendes verliert, für dasjenige, das ihre Stabilität immerfort bedroht und sie dadurch offen hält, setzt sie sich absolut. Aus dieser Sicht wäre eine Gegenwart also dann absolut zu nennen, wenn sie den Spalt schließt, der eine Vollendung ihrer Einheit verhindert und damit ihre endlose Integrationsleistung unterbricht – *wenn die Gegenwart wirklich glaubt, sie sei das, was ist*.

Alles hängt nun davon ab, wie man die Situation einschätzt: Ist der Prozess der Vereinheitlichung der Zeit und der Verabsolutierung des Jetzt bereits an ein Ende gelangt, ist er bereits abgeschlossen und vollendet, sodass wir uns streng genommen in und zu dieser Zeit nicht mehr verhalten können, oder ist der Prozess noch schmerzhaft im Gange, sodass es, auch wenn er sich stetig seiner Vollendung zuneigt, noch Reste von Andersheit, noch Risse und Brüche in dieser Zeit gibt, an die man sich heften, die man suchen und entfalten kann, mögen sie auch im Verlauf der Zeit immer unscheinbarer werden. Für das Verhalten des »Zeitgenossen« stellt sich damit die Frage, ob jenes nicht unmittelbar Gegenwärtige und doch latent Anwesende bereits vollkommen verschwunden ist oder ob stattdessen diejenigen, die das Bild einer »absoluten Gegenwart« zu erkennen meinen, nur die Fähigkeit verloren haben, Anderes wahrzunehmen, so als wären es in Wahrheit sie, die sich verschließen, etwa, weil sie sich zu sehr in ihrer totalen Verurteilung eingerichtet haben und so beständig versäumen, sich den Rissen, den offenen Bruchstellen auszusetzen.³

An diesem Punkt steht das Urteil über die Vollendung und den Abschluss der Gegenwart scheinbar unvereinbar einer Orientierung an den Rissen und Brüchen in der Gegenwart gegenüber. Beide Positionen jedoch produzieren ihren eigenen »blinden Fleck«: Mag der Gedanke der Vollendung und des Abschlusses der Gegenwartsbeschreibung Stringenz und dem Urteil über die Gegenwart eine besondere Kraft verleihen, so läuft er doch Gefahr, sich in ein Vorurteil zu verwandeln, das dazu dient, einen subjektiven Schutzraum zu errichten. Das Festhalten an einem Rest, das Suchen nach Rissen und Brüchen allerdings, ist seinerseits nicht davor gefeit, das Besondere der Gegenwart zu verfehlen, dann nämlich, wenn die Existenz eines sich der Vereinheitlichung widersetzensden Rests vorausgesetzt

³ Georges Didi-Huberman, *Überleben der Glühwürmchen*, Paderborn 2012, S. 39 und S. 103ff.

wird, so als stellten die Veränderungen der Zeit keine Gefahr für dieses Besondere dar, so als wäre die Zeit letztlich immer die gleiche. Wer in Permanenz Risse und Brüche erblickt, ohne zu fragen, wie ihr Status sich verändert haben mag, der verallgemeinert sie und lässt sie damit zum Klischee absinken.

Auch wenn sie die Übernahme eines »blinden Flecks« einschließt, fühle ich die Notwendigkeit einer Entscheidung. Frage ich mich hier und jetzt, welche Variante mich für sich einnimmt, welcher Anschauungsweise ich Glauben schenke, vielleicht, da sie meiner Erfahrung entspricht, dann fühle ich mich wie die Mitglieder der Gruppe in Mariette Navarros Theaterstück *Nous Les Vagues*, die eine terroristische Aktion und einen Aufstand vorbereiten. In der Phase der Anonymität, der Inaktivität und des Wartens sagen diese militanten Kämpfer von sich, dass sie »bisweilen die besorgniserregende Ruhe von in der Mitte Durchgesägten, von mit dem Arsch in alle Ewigkeit zwischen zwei Stühlen Hockenden« haben.⁴ Wenn die »absolute Gegenwart« erstens diejenige Zeit ist, in der durch den Verlust eines zeitlichen Bezugs sowohl jene Fähigkeiten, die Uneinheitlichkeit der Gegenwart zu vernehmen, radikal schwinden, als auch die Beschaffenheit der Gegenwart keinen Anlass mehr zu uneinheitlichen Wahrnehmungen bieten kann, wenn die absolute Gegenwart zweitens vollständig abgeschlossen ist, sobald die Bezeichnung, Beschreibung oder das Bild der Gegenwart keinen Widerspruch mehr hervorrufen, dann gehört zu diesem *unendlichen Ende der Gegenwart* vielleicht an dritter Stelle ebenso eine drohende Suspension der Fähigkeit zu entscheiden, der Fähigkeit, über diesen Widerspruch zu befinden. Während wir uns fragen, ob es eine Möglichkeit gibt, die Kraft des Urteils mit dem Festhalten an einem Rest zu verbinden, macht uns diese Zeit, wie es in dem

⁴ Mariette Navarro, *Wir Wellen*, Berlin 2014, S. 34.

Stück heißt, zu »Wesen, die ewig kurz davorstehen«.⁵ – Wann kommen »die riesigen Risse oder winzigen Zerrissenheiten« zum Vorschein, wann durchbrechen wir »das Getöse unserer Schweigsamkeiten«?⁶

⁵ Ebd.

⁶ Ebd., S. 35.

DAS DEMOKRATISCHE SUBJEKT UND DIE KORRUPTION DER ZEIT

JAN VÖLKER

Erinnern wir uns kurz an die Finanzkrise Griechenlands. Die Auseinandersetzung zwischen der griechischen Regierung und den Vertretern von Eurogruppe, EZB und IWF steigerte sich bis zu dem im Juli 2015 abgehaltenen Referendum, in welchem eine Mehrheit der griechischen Bevölkerung die Reformvorschläge der Eurogruppe ablehnte. Die auf das Referendum folgende Politik der griechischen Regierung wurde von vielen Befürwortern des Referendums und Gegnern der Vorschläge der Eurogruppe sehr kritisch gesehen. Aber schauen wir allein auf den Moment des Referendums zurück: In dem Moment ging es im Kern allein um die Frage, ob sich die Politik mit dem Kapital verrechnen lässt. Wenn es ein politisches Moment in der Griechenland-Krise gab, dann hier. Die Krise in Griechenland hat gezeigt, dass die Politik an genau jener Stelle auftritt, an der sie die Verrechnung mit finanziellen Forderungen der Gläubiger unterbricht, und dass sie so ein Feld jenseits der ökonomischen Kalkulationen und Berechnungen markiert. Politik löst sich nicht in Schuldenfragen auf, sondern Politik erscheint dort, wo auf etwas anderem, jenseits der allgemeinen ökonomischen Verrechnung, insistiert wird. Politik ist anti-ökonomisch.

Dies Erscheinen der Politik zeigt uns auf der anderen Seite zugleich, dass der Versuch, die Politik zu einer Ökonomie der Schuld zu machen, zugleich der Versuch ist, die Politik überhaupt zu beenden. Ein Anliegen von Syriza bestand darin, die Politik gegenüber der Wirtschaft aufrechtzuerhalten, das heißt zu zeigen, dass die Politik eine andere Rechnung als die Ökonomie aufmacht. Die Anti-Politik vor allem der Eurogruppe bestand in ihrer großen Linie in dem Versuch, diese Politik verschwinden zu lassen. Politik ist gefährlich, nicht weil sie unberechenbar und

anarchisch ist, sondern Politik ist gefährlich, weil sie – wie sich mit Rancière sagen ließe – den Streit um eine andere Berechnung beginnt. Sie erinnert uns daran, dass die eigentliche Frage lautet: Was zählt?

Vorschläge zu einer anderen Berechnung werden gern als ideologisch inspiriert abgetan. Das soll heißen, dass eine objektive Faktenlage subjektiv verzerrt wird. Das Stichwort der Ideologie, das nahezu vollständig aus dem medialen Diskurs verschwunden war, erlebt ein ungeahntes Comeback an all den Stellen, an denen auf etwas anderem, jenseits der Ökonomie, insistiert wird. Dass dort ›ideologisch‹ gehandelt würde, ist jedoch ein Vorwurf, der vor allem eine Selbstbeschreibung transportieren soll. Die ideologisch Handelnden handeln gemäß einer irrationalen, subjektiven Verzerrung, wohingegen der Abzug der Ideologie den Blick für die ungetrübten Fakten freimacht. Woraus wiederum folgt, dass eine ideologische Handlung eine solche ist, die die Fakten infrage stellt, die etwas anderes zu den Fakten zählt, die andere Berechnungen entwirft. Die Behauptung, selbst nicht ideologisch zu handeln, entlarvt sich dann jedoch selbst als die reinste ideologische Aussage, denn sie leugnet nicht nur schlichtweg die Möglichkeit einer alternativen Berechnung, vielmehr versteht sie sich selbst gar nicht als Berechnung, sondern als schlichte Präsentation von Tatsachen. Sie leugnet ihren eigenen Charakter als Perspektive auf die Dinge, sie verzerrt geschickt ihren eigenen Auftritt. Es gibt jedoch keine Tatsachen, ohne dass sie als solche gezählt würden – und eine bestimmte Zählung als einzig mögliche auszuweisen, das ist seit jeher das Grundgesetz der Ideologie: Es gibt nur dieses, nichts anderes.

Heute, wo die Politik unter der Ideologie des Faktums verschwindet, zählt der Mut, aus dem Regime der festgestellten Fakten auszuscheren. Dieses Ausscheren wird sich nicht in die Behaglichkeit einer anderen Meinung zurückziehen können, Politik benötigt den Verweis auf etwas anderes, das in der gegenwärtigen Zählung der Ökonomen und Experten nicht existiert. So ist Solidarität eine Tatsache anderer Ordnung als das

Bruttoinlandsprodukt – es kommt hierbei weniger auf die scheinbar andere Tatsache an, als vielmehr auf den Effekt, auf den Leerraum in den üblichen Berechnungen, der in der politischen Forderung aufzutauchen vermag. Es geht nicht allein darum, andere Fakten hinzuzufügen, sondern um die Erinnerung, dass Fakten gemacht werden, dass es immer auch etwas anderes, nicht Kalkulierbares gibt.

Über solche unmöglichen Einforderungen wird es möglich, einen inneren Widerspruch in der gegebenen Ordnung zu markieren. Dieser Widerspruch verschwindet jedoch, sobald man versucht, ihn zu objektivieren. In seiner konkreten Gestalt markiert der Widerspruch eine klare Linie, aber er ist nicht die Äußerung eines beispielsweise bereits objektiv vorhandenen Widerspruchs zwischen Arbeit und Kapital. Die Subjektivität dieses Widerspruches liegt zunächst darin, dass sie eine Unvereinbarkeit von Rechnungen ausstellt und dass diese Unvereinbarkeit selbst in jeder Objektivierung verschwindet.

Die Subjektivität dieses Widerspruches bringt darüber hinaus einen anderen wesentlichen Punkt hervor, dass nämlich die kapitalistische Grundordnung selbst kein objektives, überzeitliches Geschehen ist, sondern selbst auf einer kapitalistischen Subjektivität aufruht, einer Subjektivität, die in der Behauptung der reinen Faktizität sich äußert. Einen Abstand zu dieser Faktizität einzuführen, bedeutet zugleich zu zeigen, dass auch der Kapitalismus eine Politik ist, eine Politik, die eine subjektive Figur umfasst. Es ist allerdings eine Politik, die darin besteht, Politik zu verhindern.

*

Nicht nur in Griechenland, sondern allgemein in Bezug auf die aktuellen Debatten über die Phänomene der Krise an verschiedenen Stellen, ist ein Begriff aufzunehmen, der die Schwierigkeit dieser Bewegung in sich zusammenzwingt: Das ist der Begriff der Demokratie. Demokratie vereinigt die Idee einer Souveränität des Volkes mit ihrer Äußerung und politischen Instituierung,

Demokratie meint immer schon ein in sich widersprüchliches Verfahren, in dem Souveränität und ihre Äußerung in ein ambivalentes Verhältnis gesetzt werden. Es ist der Wille des Volkes, der Gesetz wird. In dem Moment jedoch, indem diese Souveränität in Regeln übersetzt wird, fällt die ursprünglich schöpferische Souveränität aus und verwandelt sich in ihr Gegenteil, sie wird starres Regelwerk, das die Gleichheit der Bürger schützt. Ein Effekt dieses inneren Zwiespaltes der Demokratie zeigte sich im Moment des Referendums: Wie auch immer die Folgen zu bewerten sind, war es ein Hinweis darauf, dass Demokratie gerade diesen Widerspruch bedeutet, dass Institutionen die Souveränität des Volkes nicht beherrschen und dass ein Verständnis von Demokratie, das genau diesen demokratischen Effekt ausblendet, sich in sein Gegenteil verwandelt. Die Schwierigkeit, die hier auftaucht, besteht jedoch darin, dass es nicht allein um ein richtiges und ein falsches Verständnis von Demokratie geht, sondern dass Demokratie in sich selbst diesen Zwiespalt trägt und dass allein die Beendigung des Zwiespalts die Demokratie beendet. Das demokratische Subjekt ist somit immer ein zwiegespaltenes, dem es um die Verstetigung und Regulierung der unstillen Souveränität des Volks geht.

Wenn wir aber noch einmal auf den Abstand zwischen Politik und Kapitalismus zurückkommen, dann lässt sich die Frage nun präzisieren oder verdoppeln. Die Frage lautet nun: In welcher Beziehung steht eigentlich das demokratische Subjekt zum Kapitalismus? Wir neigen dazu, Kapitalismus und Demokratie als unabänderliche Wahlverwandtschaft zu betrachten. Ein wesentlicher ideologischer Strang unserer westlichen Selbstwahrnehmung besteht darin, eine innere Verbindung von Kapitalismus und repräsentativer Demokratie als bestmögliche und ideologiefreieste Ordnung der Dinge und der Individuen anzunehmen. Und das heißt, wir nehmen sie als diejenige Ordnung wahr, die sich aus den Sachen als Tatsachen selbst ergibt. Kapitalismus und repräsentative Demokratie sind die zweite Natur des Westens.

Auf der anderen Seite scheint sich heute der Kapitalismus vor allem in einigen asiatischen Ländern gerade aus dieser Wahlverwandtschaft wieder loszusagen, wie Slavoj Žižek oftmals betont hat. Für Žižek stellt sich das Problem daher so, dass wir in einer Zeit leben, in der der Kapitalismus auf die Unterstützung der Demokratie zu verzichten lernt.¹ Sollte das so sein – und nehmen wir die apokalyptische Voraussage einen Moment an –, dann stellt sich aber umso dringlicher die Frage, von welcher Demokratie sich dieser Kapitalismus eigentlich löst? Sicherlich löst er sich von derjenigen Figur der Demokratie, die im Streit allein erscheint.

Was ist aber mit jener regulierenden Gestalt des demokratischen Subjekts, die sich aus Angst vor ihrer inneren Zerrissenheit in ihr eigenes Gegenteil gewandelt hat, also in jenes demokratische Subjekt, das heute den Westen beherrscht und dessen eigentlicher Ausdruck einer der Verachtung des demokratischen Wesens ist? Ist das tatsächliche demokratische Subjekt heute nicht eigentlich die subjektive Gestalt des Kapitalismus? Vielleicht ist das demokratische Subjekt, wie es uns heute gegenübertritt, in der Tat die subjektive Gestalt des Kapitalismus. Sie wäre jedoch nur dann weiterhin demokratisch zu nennen, wenn sie weiterhin auf den Widerspruch verweist – auch wenn diese Widersprüchlichkeit sich zugleich veräußert und sich die Demokratie in der Demokratie verliert.

*

Der Widerspruch, und zwar gerade der Widerspruch zwischen einer politischen Überzeugung und einer Lebensweise, in die

¹ Wie es beispielsweise an den Protesten rund um den Taksim-Platz in der Türkei ersichtlich wurde, die sich auch gegen eine Vereinigung von religiösem Fanatismus und radikalem Kapitalismus richteten. Vgl. Slavoj Žižek, *Trouble in Paradise. From the End of History to the End of Capitalism*, London 2015, S. 107f.

diese Überzeugung eingebettet ist, gehört für uns zur Normalität einer alltäglichen Erfahrung. Es ist die Erfahrung, in einer Welt zu leben, in der wir auf Berater treffen, die bei erstklassigen Beraterfirmen arbeiten, in deren Auftrag bei anderen Firmen die Gewinnmaximierung vorantreiben und sich zugleich mit vollkommener Selbstverständlichkeit zu Hause die Elternzeit teilen. Oder es ist die Erfahrung, in einer Welt zu leben, in der kritische Kunstprojekte, die die Gesellschaft auf den Kopf stellen und in ihrem Bild hinterfragen, wie ehrgeizige Managementprojekte geplant, ausgearbeitet und bekannt gemacht werden. Oder es ist beispielsweise die Erfahrung, in den Wissenschaften vor einem eigenen Diskurs zurückzuschrecken, weil eine Unvermittelbarkeit den anderen Diskursen nicht vermittelbar ist oder in den Meinungen der Welt unverständlich bleibt – und weil in dieser Unvermittelbarkeit bereits die kommende Existenznot ihren Vorschein findet. Oder es ist die Erfahrung einer Welt, in der wir unsere Sexualität permanent zu befreien glauben, indem wir unsere Haut zu Markte tragen und Kriterienkataloge austauschen und abhaken, um anschließend auch noch die Einhaltung dieser Kriterienkataloge einzufordern. Nichts scheint also alltäglicher als der gelebte Widerspruch. Allein, dieser gelebte Widerspruch besteht nicht in der schnellen bürgerlichen Selbstzufriedenheit, dass man unter den gegebenen Verhältnissen dazu gezwungen ist, Kompromisse einzugehen, sondern er besteht zunächst darin, dass er für das westliche Individuum die affirmierte Normalität beschreibt. Wenn die Normalität jedoch widersprüchlich ist, dann gerät der Widerspruch zur Normalität in eine Krise.

Nehmen wir noch ein weiteres Moment dieser Alltäglichkeit des Widersprüchlichen hinzu, dann gehört genau zu dieser Normalität auch, dass uns diese widersprüchliche Welt in der Form von Personen und Geschichten gegenübertritt. Die widersprüchliche Welt begegnet uns in der Gestalt von Freunden, Bekannten, Gegnern, Geliebten, sie kommt vom Hörensagen und entspringt aus Meinungen, manchmal ist sie beweisbar, meistens jedoch entspricht sie dem, was man immer schon geahnt hat. Es ist ein

weiterer Bestandteil dieser Normalität, dass sie eine individualisierte, personalisierte Welt sowie eine Welt der Geschichten dieser Individuen und ihrer Erfahrungen mit diesen Widersprüchlichkeiten ist. Mit einem freundlichen Wort, das jedoch in diese freundliche Welt passt, weil sie eine Welt der Euphemismen ist, wie Alexander García Düttmann hervorgehoben hat,² mit einem freundlichen Wort ist sie eine Welt des Feuilletons. Nennen wir die Figur, die dieses Feuilleton liebt und lebt, das demokratische Subjekt unserer Zeit. Es liebt und lebt das Feuilleton, weil sich hier individuelle Geschichten aus Politik, Liebe, Kunst und Wissenschaft zu einer Mischung von Buntem aus aller Welt collagieren. Es liebt und lebt vor allem sein personalisiertes Feuilleton, das es sich in der Form einer App auf dem Telefon installiert hat.

Gäbe es zu diesem Feuilleton noch das anhängende Kreuzworträtsel, dann würde es den Demokraten unserer Tage in scheinbar verrätselter Form abfragen, ob er seine Lektion gelernt hat – und diese Lektion besteht hauptsächlich darin, zu vergessen. Drei Dinge bemüht sich der Demokrat des Feuilletons zu vergessen: Zum einen, dass in einer Welt, in der die Widersprüchlichkeit verallgemeinert ist, die Unterschiede zwischen den Widersprüchen und letztlich die Unterschiede überhaupt verschwinden und er somit in einer Welt lebt, die den Widerspruch verabschieden möchte. Manchmal gibt es hier ärgerliche Zwischenfälle – etwa wenn man feststellt, dass alle das gleiche Mobiltelefon besitzen, dann erscheint die radikale Austauschbarkeit der scheinbaren Widersprüchlichkeiten, die treffender Differenzen heißen. Und zweitens will der Demokrat vergessen, dass in der Welt, in der alles gleichermaßen widersprüchlich ist, nicht einfach alles gleich ist, wie er sich so gerne sagt, sondern dass vielmehr nur alles gleich gemessen wird, dass alles *einem* Maß unterliegt und dass es nur noch relative Verhältnisse, aber keine

² Alexander García Düttmann, »Der automatisierte Euphemismus«, in: ders., *Was weiß Kunst? Für eine Ästhetik des Widerstands*, Konstanz 2015, S. 293-300.

absoluten mehr geben kann. Manchmal allerdings drückt sich die Sehnsucht nach dem Unvergleichlichen in einer romantischen Heirat, einer spirituellen Neigung oder einer neugewonnenen religiösen Überzeugung aus. Das Absolute erscheint als Privates. Der Demokrat vergisst so erstens den Widerspruch in der Differenz und zweitens das Absolute mittels des Privaten. Das dritte, was der Demokrat vergisst, was ihn die Personalisierung des Feuilletons, mit der er sich unterhält, vergessen lässt, ist die Möglichkeit einer Geschichte, die sich nicht aus privaten Momenten zusammensetzt. Er vergisst die Möglichkeit einer Kollektivität, die sich nicht auf individuelle Erlebnisse reduzieren lässt. Er vergisst also drittens die Kollektivität, aber er vergisst sie nur, weil er sie ja hat, als Gruppe von Freunden oder über geteilte Inhalte, wenn er sich mit Gleichgesinnten das Auto teilt oder aber mit seinen Nachbarn seinen lokalen Gemüseladen unterstützt.

Das demokratische Subjekt vergisst so, dass es Dinge gibt, die nicht relativ und nicht tauschbar sind, aber es lebt zugleich in einer Welt, in der alles nicht nur individualisiert, sondern auch in sich widersprüchlich ist. Das demokratische Subjekt im Zeichen des Kapitalismus lebt den demokratischen Widerspruch als einen der dinglichen Zähmung. Alain Badiou hat in seiner Neuübersetzung von Platons *Politeia* eine aktualisierte Version von Platons Kritik des Demokraten entworfen, die diese Desorientierung auf den Punkt bringt:

Der demokratische Mensch lebt ausschließlich im Hier und Jetzt. Er achtet kein Gebot als das seines wechselhaften Verlangens. Heute veranstaltet er ein feuchtfröhliches Gelage, morgen schwört er ausschließlich auf Buddha, Fastenstrenge, Quellwasser und Nachhaltigkeit. Am Montag bringt er sich auf dem Hometrainer stundenlang in Form. Am Dienstag schläft er den ganzen Tag durch, dann raucht und schlemmt er ein bißchen. Am Mittwoch gibt er feierlich bekannt, daß er sich der Philosophie widmen wolle, zieht es dann aber doch vor, nichts zu tun. Am

Donnerstag entflammt er mittags für Politik, speit Gift und Galle gegen die Ansichten seines Nachbarn und schießt nicht weniger scharf gegen den Konsumwahnsinn und die Gesellschaft des Spektakels. Abends sieht er dann im Kino einen Schinken, der vor blutigen Schlachten vor mittelalterlicher Kulisse nur so stotzt. Er kehrt heim, legt sich schlafen und träumt von seinem Engagement im bewaffneten Kampf zur Befreiung der unterdrückten Völker. Am nächsten Tag kommt er verkatert zur Arbeit und versucht vergeblich, die Sekretärin im Nachbarbüro zu verführen. O wie hat er sich geschworen, Geschäfte zu machen! Immobilien! Die Boni gehören ja schon praktisch alle ihm! Dumm nur, dass gerade Wochenende ist. Und Krise. Na, nächste Woche sieht man weiter. – Das ist ein Leben. Immerhin. Kein Plan, kein Gedanke, aber doch ganz nett, ja glücklich. Vor allem: so frei wie nichtssagend. Die Freiheit um den Preis der Belanglosigkeit – ein hübsches Schnäppchen!³

Das demokratische Subjekt genießt sein aktives Vergessen, und weil es in einer Welt lebt, die faktisch widersprüchlich ist, ist es mit den Dingen verhältnismäßig, so sagt es, glücklich. Es ist geprägt von einer, wie Badiou das nennt, »Disziplinlosigkeit der Zeit«.⁴

Denn die Gleichwertigkeit von allem und jedem lässt das demokratische Subjekt im reinen Hier und Jetzt aufgehen, und seine Zeit ist die absolute Gegenwart von allem und jedem. Die absolute Gegenwart des demokratischen Subjekts ist aber wiederum das Gegenteil einer Gegenwart des Absoluten, weil es nur noch relative Werte kennt und alle relativen Werte sich gleichen müssen.

³ Zitiert nach: Alain Badiou, »Das demokratische Wahrzeichen«, in: Giorgio Agamben, Alain Badiou u. a., *Demokratie? Eine Debatte*, Frankfurt a. M. 2012, S. 13-22, hier S. 20.

⁴ Ebd.

Dass die absolute Gegenwart nur eine Gegenwart der Dinge und des auf sie gerichteten Begehrens ist, führt dazu, dass das demokratische Subjekt keine Zeit hat. In einem doppelten Sinne – es hat keine eigene, subjektive Zeit; aber es hat auch trivialerweise nie Zeit, es muss immer bereits zum nächsten Gadget, zur nächsten Erfahrung, zur nächsten These. Die Gegenwart ohne Geschichte, durch die das akzelerationistische demokratische Subjekt irrt, führt es in eine einzigartige Desorientierung, weil alles gleich und relativ ist und weil es auch nur eine Geschichte geben kann, die diese gesamte Struktur zusammenfasst: dass es nämlich die Wirklichkeit ist, mit der wir es zu tun haben, in der die Dinge sind, wie sie sind, in der der Mensch ist, wie er ist, und in der die Ordnungen des liberalen und demokratischen Kapitalismus uns soweit wie irgend möglich von den ideologischen Verzerrungen, die den langen Weg der Geschichte geprägt haben, befreit haben. Diese Erzählung, die alles zusammenfasst, kann zugleich keine Erzählung sein, weil sie die Dinge zu Tatsachen ohne Geschichte zusammenstellt.

Es ist die absolute Absorptionskraft dieses ideologischen Dispositivs, die das demokratische Subjekt zu einer zwar blässlichen und unscheinbaren, aber einzigartigen Erscheinung macht. In gewisser Hinsicht ist es unangreifbar, jede Konfrontation wird von ihm genossen und schließlich einverleibt. Jeder Widerspruch ist zwecklos, wenn der Widerspruch die Allgemeinheit der Dinge ausmacht. Jede Diskussion ist in sich bereits demokratisch. Jede andere Meinung ist eine demokratische Meinung. Herbert Marcuse hat diesen Mechanismus bereits Mitte der Sechzigerjahre als »repressive Toleranz« beschrieben: Toleranz, die innerhalb der Gegebenheiten andere Meinungen liberal toleriert, ist tatsächlich repressiv, weil sie so den Status quo fortsetzt, in dem dann die Reichen die Armen tolerieren und die Armen die Reichen.⁵ Dem Armen seine Meinung zu lassen, das ist repressive Toleranz, und darauf ist das demokratische Subjekt stolz –

⁵ Vgl. Herbert Marcuse, »Repressive Toleranz«, in: Robert Paul Wolff,

obwohl es auch weiß, dass es etwas ändern muss. Also wird es spenden.

*

Eine solche Beschreibung des demokratischen Subjekts eröffnet das klare Problem der Kritik. Von welchem Standpunkt aus ist es möglich, eine Kritik an dem demokratischen Subjekt zu üben, ohne dass es sich, als professioneller Zyniker, für die Kritik bedankt? Helfen Sie anderen Demokraten mit Ihrer Bewertung!

Dieses Problem umfasst zunächst zwei wesentliche Aspekte: Zum einen die Frage des Entwurfs einer adäquaten Beschreibung dieses Geschehens in ihrer strukturellen Komplexität, also die Frage nach einer Repräsentation, eines Bildes dessen, was geschieht. Zum anderen aber die Frage, ob diesem Bild mit einem anderen Bild gegenübergetreten werden kann, ob also bspw. der Erzählung des demokratischen Subjekts eine andere Erzählung gegenübergestellt werden muss. Das zu entwerfende Bild müsste also ein kritisches sein, in dem zugleich eine andere Perspektive eingenommen wird, von der aus dieses Bild entworfen wird. Nun ist es eine Sache, zu sagen, dass es heute diese andere Perspektive nicht länger gibt, weil es keine kommunistische Kritik einer Gesellschaft geben kann, so lange wir nicht wissen, was Kommunismus heute sein könnte. Ein anderer Punkt erscheint jedoch fundamentaler: Wenn der entscheidende Gedanke des demokratischen Subjekts in der Gleichheit der Fakten besteht, dann reicht es nicht, ihm andere Fakten gegenüberzustellen. Und zwar nicht allein, weil es dann eine schlechte Unendlichkeit von Böse gegen Gut gäbe, sondern vor allem deswegen, weil es dann leicht wäre zu sagen: So *ist* die Welt, sie *ist* widersprüchlich, in ihr regieren verschiedene Ideologien, das ist eine Tatsache. Aus diesem Grund gilt es, dem demokratischen

Barrington Moore, Herbert Marcuse, *Kritik der reinen Toleranz*, Frankfurt a. M. 1966, S. 91-128.

Subjekt etwas entgegenzustellen, das es selbst bereits gewusst haben wird, das in der Tat von ihm praktiziert wird, etwas, dessen Effekte es nicht leugnen kann. Man muss also eine Wette auf das Absolute eingehen.

*

An dieser Schwierigkeit angelangt, kann man zunächst einen Blick zurückwerfen, und zwar in das 19. Jahrhundert, in dem ein ähnliches Moment einer solchen Schwierigkeit zu finden ist. Ein erstes Beispiel, das sich als eine Antwort auf ein ähnliches Problem finden lässt, ist das *Manifest der kommunistischen Partei* von Marx und Engels. Hier wird dem aufkommenden Weltmarkt ein neues Subjekt entgegengestellt: das Proletariat, das sich herausbildet und nicht gegeben ist. Die Herausbildung einer neuen Subjektivität ermöglicht es, ein anderes Bild der Geschichte zu entwerfen, ohne in diesem Bild noch von der alten Geschichte abhängig zu sein und sie somit dennoch indirekt fortzusetzen.

Ein weiteres Beispiel, das tatsächlich eine parallele Problematik berührt, ist Walter Benjamins Versuch, das Paris des 19. Jahrhunderts im *Passagen-Werk* zu erfassen. Das *Passagen-Werk* sucht genau den spezifischen Moment der Geschichte auszuleuchten, in dem alle Dinge zur Ware werden, und will diese Welt der beginnenden Zirkulation auf ihre Ausnahmen hin untersuchen. Benjamin verknüpft in seinen Aufzeichnungen, Zitaten und Notizen zwei Momente, die auch gegenwärtig entscheidend sind: Denn das Ware-Werden der Dinge, also ihre Austauschbarkeit auf dem Markt, geht einher mit dem individuellen Versprechen einer unmittelbaren Erfahrung. Der Flaneur, diese für Benjamin zentrale Figur, streift durch die Stadt als einen Ort, der in der Fülle seiner magischen Objekte in jedem kleinsten Moment die Überraschung einer Erfahrung verbirgt. Was jedoch diese Ausschüttung der direkten Erfahrung erzeugt, ist das, was Benjamin die Phantasmagorie nannte, jenes ambivalente Moment, in dem die Dinge zu magischen Objekten werden, die, ihrer Her-

kunft entledigt, wie einzelne gleiche und gleichfremde Dinge den Raum teilen. Es ist eine Scheinwelt, eine Phantasmagorie, in der sich der Flaneur verirrt und die Überraschungen genießt. Benjamins Intention war gleichwohl eine kritische: Für Benjamin war diese Phantasmagorie zugleich ein kollektiver Traumapparat, in dem die Träume vergangener Aufstände versammelt waren und auf ihre Erweckung warteten. Sie sind indirekt vorhanden, versteckt und verdeckt unter dem »narkotischen Historismus«⁶ des Jahrhunderts, nur gelegentlich aufgegriffen beispielsweise in den Traumtechniken der Surrealisten. Diese Traumwelt, Traumbe-fangenheit kommt für Benjamin mit dem Kapitalismus. Traumbe-fangenheit zeigt sich in den unterscheidungslosen Übergängen, das Innere wölbt sich zum Äußeren und das Äußere zeigt sich im Inneren: Die Passagen im Paris des 19. Jahrhunderts spie-geln so die Innenwelten des Interieurs. Für das Individuum, schreibt Benjamin, repräsentiert das Interieur das Universum, sein »Salon ist eine Loge im Welttheater«.⁷ All dieses markiert eine unmittelbare Präsenz der Erfahrungen, eine Unmittelbar-keit, die durch die Abtrennung von der Geschichte der Dinge und das heißt letztlich durch die Abtrennung von Arbeit erreicht wird. Unmittelbare Präsenz erhalten die Dinge durch ihren magischen Charakter, der sie zur unmittelbaren Erfahrung freisetzt. All diese Dinge jedoch stehen für Benjamin damit auf der Schwelle zum Betreten des Marktes, die Erfahrungen selbst, ihre Ausdrücke, sie alle werden warenhaft und betreten den Kreislauf der Zirkulation. Gleichwohl bewahren sie in sich eine Hoffnung auf Erlö-sung. In den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* bringt Ben-jamin diese Vorstellung auf den Punkt: »Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung

⁶ Walter Benjamin, »Das Passagen-Werk«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. V.1, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1991, S. 493.

⁷ Ebd. (»Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts«), S. 52.

verwiesen wird.«⁸ Hinter und in der Erfahrung der Waren verbirgt sich eine andere Erfahrung, hinter und in der Welt der zirkulierenden Dinge eine latente Präsenz der Massen.

Neben dem Eintritt der Dinge auf den Markt, dem ambivalenten Versprechen der unmittelbaren Erfahrung, das mit den Waren einhergeht, gibt es noch ein drittes Moment, das Benjamin für die Frage nach dem demokratischen Subjekt interessant macht. Benjamin hebt bestimmte Phänomene hervor, in denen sich die Doppeldeutigkeit des Jahrhunderts besonders manifestiert. Eines dieser Phänomene ist sicherlich die Mode, ein anderes ist aber das Feuilleton und insbesondere der Feuilletonroman. Im Feuilleton unterwirft sich der Roman der Montage, er richtet sich auf ein perpetuiertes Begehren, das er zugleich hervorbringt wie befriedigt. Er ist täglich oder wöchentlich neu, ohne sich wirklich zu verändern. Der Feuilleton-Roman ist nun für Benjamin nicht nur entscheidend, weil er die Vermischung der Waren zu einer Traumwelt anzeigt, sondern auch, weil er dies sprachlich tut. Denn Sprache ist das entscheidende Mittel, die einzige Möglichkeit, wie die zur Traumwelt erstarrte Phantasmagorie zu einem Erwachen gebracht zu werden vermöchte, ein Erwachen nicht vom Traum, sondern ein Erwachen zu den im Traum verborgenen Realitäten, zu den in ihm versteckten Hoffnungen auf Emanzipation. Sprache, das ist Benjamins Hoffnung, könnte als intentionslose, reine Sprache eine andere Dinghaftigkeit aufscheinen lassen. Eine andere Dinghaftigkeit aber würde die Dinge aus ihrem Traum erwecken. Das *Passagen-Werk* schließlich, Benjamins unvollendetes Werk, ist der Versuch, sprachlich die Gehalte des Traums in der Gegenwart zu entbinden, eine andere Gegenwart zu schaffen.

Wie Benjamin vor den Resten des 19. Jahrhunderts, leben wir vor den Resten des 20. Jahrhunderts. Wo Benjamin die Dinge

⁸ Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, Abhandlungen, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1991, S. 691-704, hier S. 693.

auf der Schwelle des Marktes sieht und letztlich aus diesem Schwellencharakter auch ihre magische Kraft zu beziehen vermag, so scheinen allerdings für uns die Dinge einzig durch den Markt gegeben, ihr Schwellencharakter liegt einzig in dem Schein, noch etwas anderes denn ein Ding des Marktes zu sein. Heute, so müsste man Benjamins Idee umdrehen, betreten die Dinge nicht mehr die Schwelle zum Markt, sondern die Ware, die vorgibt, an der Schwelle zum Nicht-Warenhaften zu stehen, ist der letzte Schrei. Und der verwunderte Flaneur, der sich die Masse ersehnt, ist zur Masse der demokratisch Traumatisierten gekommen.

Die Allgemeinheit der Zirkulation aber, die nicht allein die Dinge, sondern auch die Meinungen, die Sprachen, die Bezüge und Relationen betrifft, hat sich nur vollendet, und die unmittelbare Erfahrung, die ihr Korrelat sein soll, hat ihr Versprechen allein erhöht. Der Markt ist letztlich ein Markt der individuellen Erfahrungen geworden, die einem mit jedem Produkt versprochen, aufgedrängt, hingehalten, eingeflößt und hineingezwungen werden. Und auch das dritte Moment, jenes der spezifischen Phänomene der Mode oder des Feuilletonromans, auch dieses Moment scheint sich allein verstärkt zu haben. Bei Benjamin kann man den Feuilletonroman als das Pendant zum Bildungsroman verstehen: Während der Bildungsroman die traumhafte Entwicklung des bürgerlichen Individuums darstellt, die Entwicklung und Findung seiner selbst, zeigt der Feuilletonroman die Entwicklung und Selbstfindung der Ware an. Wenn der Roman in seinen unterschiedlichen Facetten so ein Bild des 19. Jahrhunderts abzugeben vermochte, so ist diese Kraft des Romans allerdings versiegt. Das gegenwärtige Pendant zur großen Gesellschaftserzählung scheint vielmehr der Film zu sein, das Massenmedium schlechthin, wie es eben der Roman im 19. Jahrhundert war. Die großen Epen der gegenwärtigen Selbstverständigung sind heute Filme oder vielleicht auch Fernsehserien. Fernsehserien bilden in vielerlei Hinsicht das Pendant zum Bildungsroman, gerade in den bezeichnenden Unterschieden: Sie zeich-

nen Individualbilder, aber jedes Individualbild ist zugleich ein verdichtetes Gesellschaftsbild. Sie zeichnen Entwicklungen, aber jede Entwicklung zerlegt sich in der Abfolge der Staffeln in eine Beständigkeit des Gleichen. Sie breiten weite, sich verzweigende Erzählungen aus, die sich scheinbar lose aneinanderfächern und zumeist von Themen zusammengehalten werden, die sich nicht in einer Person, einem Gegenstand, einer Handlung verdichten, sondern die einen roten Faden legen, der zugleich nie vollständig da und in jeder Bewegung präsent ist. Darüber hinaus gleichen Fernsehserien, so sehr sie dem 19. Jahrhundert und dem Bildungsroman als seinem Medium entgegenstehen, dem 19. Jahrhundert noch in einer anderen Hinsicht: Sie breiten Panoramen aus. Das Panorama ist, neben dem Bildungsroman, der andere große Gestus des 19. Jahrhunderts, aber das Panorama gehört auch zu den gegenwärtigen großen Gesten: Während das Selfie, über das niemand gerne spricht, nur einen verdinglichten Narzissmus auszudrücken vermag, antwortet ihm das Panoramabild mit einer Hoffnung auf den versteckten Zusammenhang. Fernsehserien haben eine deutlich panoramatische Struktur und Wirkung.

Die Frage aber ist: Können wir uns ein Bild von der absoluten Gegenwart machen, in der das demokratische Subjekt nicht allein die Widersprüchlichkeit der Dinge, sondern auch sich selbst als widersprüchliches Ding genießt? Können wir uns ein solches Bild machen, dass wir in dieser Struktur etwas anderes finden, einen Punkt, von dem aus eine Kritik des demokratischen Subjekts möglich wird? Wie aber gehen wir weiter vor, wenn ein solches Abbild des demokratischen Subjekts nicht möglich ist, weil die Abbildung der Widersprüchlichkeit nicht mehr ausreicht, da sie keine Abbildung, sondern immer nur einer seiner weiteren Akte ist?

Alain Badiou hat dieses Problem des Nicht-Abbildbaren in der Zirkulation der Bilder unter dem Begriff des *Emblems* zusammengefasst. Das Emblem unserer Zeit – in unserer gegenwärtigen westlichen Wirklichkeit – ist für Badiou das Wort ›Demokra-

tie.⁹ Dieses Emblem regelt all unsere symbolischen Zusammenhänge, unsere Äußerungen und Taten, und es stellt den Rahmen unserer Freiheiten bereit. Alle unsere Möglichkeiten, alle unsere Freiheiten reduzieren sich auf jenen einen Punkt, den Konsens der Demokratie teilen zu müssen. Anders formuliert können wir sagen, was wir sagen wollen, denken, was wir denken wollen und handeln, wie wir handeln wollen, so lange wir nicht die Demokratie infrage stellen. Wenn dieses Emblem das absolute Emblem unserer Zeit ist, das all unsere symbolischen Regeln koordiniert und regelt, dann liegt der Punkt der absoluten Ausnahme in der Aussetzung genau dieses Emblems: Wenn wir auf den Imperativ der Demokratie verzichten, beziehen wir innerhalb der gegebenen politischen Wirklichkeit die Position der absoluten Ausnahme.

Es ist spätestens an dieser Stelle hinzuzufügen, dass für Badiou ›Demokratie‹ in erster Linie eine Staatsform meint. ›Demokratie‹ soll als repräsentative Staatsform verstanden sein, nicht als eine Theorie der Macht oder der Souveränität des *demos* – zugleich bringt sie aber auch einen zugehörigen subjektiven Typus hervor.¹⁰ Dieser subjektive Typus ist die Wirklichkeit des demokratischen Emblems, eine Wirklichkeit, die ausschließlich am Genießen ausgerichtet ist. Dieser Genuss, so Badiou, beginnt mit der Idee, »alles sei frei verfügbar«.¹¹ Eine Idee, die selbst wiederum Ausdruck der allgemeinen Zirkulation ist, in der alles und jedes einer numerischen Gleichheit unterworfen ist, noch das Gleiche und das Ungleiche angeglichen wird und als deren allgemeines Äquivalent das Geld fungiert. Das demokratische Subjekt genießt letztlich beliebige Herrschaft des Geldes, die Badiou mit Platon ›Anarchie‹ nennt. Die Beliebigkeit

⁹ Alain Badiou, »Das demokratische Wahrzeichen«, a.a.O.

¹⁰ Zur Demokratie als Staatsform vgl. auch Alain Badiou, »Hochspekulative Gedanken über den Demokratiebegriff«, in: ders., *Über Metapolitik*, Zürich / Berlin 2003, S. 91-107.

¹¹ Alain Badiou, »Das demokratische Wahrzeichen«, a.a.O., S. 17.

führt das Begehren des subjektiven Typus der Demokratie dazu, in einer permanenten Hast dem nächsten Objekt, dem nächsten Eindruck, der nächsten Erfahrung hinterherzujagen. Aus dieser Konstellation erklärt sich, dass die gegenwärtige westliche Welt die Jugend fetischisiert, weil sie den permanenten ›Wandel‹, das ›Tempo‹ und die ›Dynamik‹ verkörpert. Noch einmal Badiou:

So ist das Emblem der heutigen Welt die Demokratie und das Emblem dieses Emblems die Jugend, insofern sie für die *verfließende* Zeit steht. Diese Jugend hat keinerlei substantielle Existenz, ist ein Oberflächenkonstrukt, ein Produkt der Demokratie. Doch ein solches Konstrukt will Körper. Diese drehen sich um drei Merkmale: die Unmittelbarkeit (nur das Amüsement existiert), die Mode (Abfolge austauschbarer Gegenwarten) und die Bewegung an Ort und Stelle (immer ›on the run‹).¹²

Diese drei Merkmale entsprechen den Benjamin'schen Beschreibungen. Dennoch ist zu sehen, dass ein objektives Bild der Welt des demokratischen Subjekts nicht abbildbar ist, sondern vielmehr dessen Sinnbild oder Emblem bestimmt werden muss, um den Versuch zu wagen, genau dieses Sinnbild zu kritisieren.

Wenn für Badiou das demokratische Subjekt jener Typus ist, der der Demokratie als Staatsform entspricht, dann ist es schon immer jener Typus, der sich auf *eine* Seite der Ambivalenz der Demokratie geschlagen hat. Es ist dasjenige Subjekt, das die Gleichheit zu einer Gleichheit der Dinge vereindeutigt. Die Gleichheit der Dinge, der Waren, an die es glaubt, ist in Wirklichkeit die Dinglichkeit, die Warenform der Gleichheit. Man kann dann jedoch sagen, dass das demokratische Subjekt in seiner gegenwärtigen Form eine Reaktion auf die Widersprüchlichkeit der Demokratie ist. Es ist ein – mit einem anderen Begriff

¹² Ebd., S. 21. Übersetzung geändert, J. V.

Badiou – reaktiver Typus.¹³ Dasjenige demokratische Subjekt, das der Staatsform zugehört, ist dasjenige Subjekt, das sich einzig und allein auf die Seite der Objektivierung und Verdinglichung stellt und damit in sein genaues Gegenteil umschlägt. Es sucht dann die Ambivalenz der Demokratie stillzustellen. Es stellt sie still, indem es die Dinge in permanenter Bewegung hält, in permanenter Zirkulation, ganz so wie es selbst in permanenter Bewegung bleibt. Es stellt letztlich das Geschehen unter die Gleichwertigkeit der Zeit, die es als oberstes Faktum begreift: Zeit ist endlich und läuft ab. Jegliche Krise, das heißt die Normalität, wird einem Regime der Zeit unterstellt, das einen Automatismus installiert, Entscheidungen programmiert und vollständig dissimuliert, dass es nicht nur Entscheidungen unter dem Regime der Zeit, sondern auch über das Regime der Zeit gibt. Die Zeit ist das entscheidende Argument der reaktiven Gestalt des demokratischen Typus, und zwar weil die Zeit in letzter Instanz alles auf die Ebene der Endlichkeit bringt. Alles ist gleich und austauschbar, weil alles endlich ist. So sucht das demokratische Subjekt Sexualität als eine möglichst geregelte Veranstaltung zu begreifen, um das Risiko einer ungleichen Erfahrung, die es nicht mit seinen üblichen Erfahrungen abgleichen kann, zu vermeiden. Liebe wird zu einer Bestimmung geteilter Interessen, die sich wiederholen. Es will Politik als eine durch Experten geregelte Verwaltung der als dringlich bestimmten Probleme, die zeitnah zu lösen sind. Es will eine Wissenschaft, die nützlich ist und entweder der Entwicklung der Gesellschaft oder der Bewahrung und Förderung der Körper nutzt, die sich aber in der Gegenwart lohnt. Und es will schließlich eine Kunst, die kritisch unsere Welt reflektiert, weil eine kritische Reflexion zur weiteren Gestaltung dieser Welt dienlich und ebenfalls nützlich ist und somit auch in dieser Zeit für uns funktioniert. Man kann an all diesen Momenten das Reaktive ablesen, weil in ihnen allen ein fernes

¹³ Zum Typus des reaktiven Subjekts vgl. Alain Badiou, *Logiken der Welten. Das Sein und das Ereignis 2*, Zürich / Berlin 2010, S. 72ff.

Moment einer Erinnerung an etwas anderes wach bleibt. Allerdings ist das demokratische Subjekt auch zu den Erinnerungen, die sich einstellen, nicht gnädig und vereinheitlicht noch diese. So gibt es die Erinnerung an ein anderes denn dingliches Verständnis der Liebe im verdinglichten Kitsch von der Liebe auf den ersten Blick. So gibt es die Erinnerung an eine andere Politik in der kitschigen Version eines Che Guevara oder eines Paris der Sechzigerjahre, in dem Politik ein nie endendes Fest gewesen sein muss, so gibt es die Ehrfurcht vor dem wissenschaftlichen Genie, das unverständlich und weltverloren seine Forschung vorantreibt, die sich dann aber doch als nützlich erweist, und so gibt es die Erinnerung an eine andere Kunst in der kitschigen Version der Moderne, in der alle großen Künstler anscheinend unter wesentlich einfacheren Bedingungen noch die Ruhe und Zeit besaßen, große, weltumfassende Werke zu schaffen. Reaktiv ist dieses Subjekt aber letztlich aus Angst, Angst vor der Unterbrechung dieser stillgestellten, verdinglichten Logik der Gleichheit, die von dem Maß der Zeit abgesichert wird.

Zeit korrumpiert. Die Korruption der Zeit besteht darin, dass das demokratische Subjekt sich der Gleichzeitigkeit unterwirft, die es sich selbst eingerichtet hat. Die Zeit ist sein Faktum, seine Handelsware und sein Schmiergeld. Das demokratische Subjekt ist gespalten, zerrissen, es hat diesen Riss aber verdrängt und verdinglicht in die Widersprüchlichkeit der Dinge übertragen: Auch an seinem Anfang steht eigentlich eine Unzeitlichkeit, nämlich diese tatsächliche absolute Widersprüchlichkeit zwischen sich und den Dingen, die es immer weiter zu verdrängen sucht. Das Unzeitliche taucht immer wieder auf, es geschieht einfach, aber es ist in sich selbst nicht objektiv ›unzeitlich‹, sondern es ist tatsächlich eine Frage der subjektiven Haltung, ob das Unzeitliche, das geschieht, als Unzeitliches wahrgenommen wird – etwa in der überraschenden Begegnung, die das Subjekt aus der Bahn wirft, in der Entstehung einer politischen Neuheit, mit der nicht zu rechnen war, oder etwa in der wissenschaftlichen Erfindung, die alle wissenschaftlichen Gesetze ändert, oder aber

auch in der überraschenden Schöpfung eines Kunstwerks, das nichts abbildet und dennoch etwas ausdrückt. Das, was die Zeit unterbricht und hervorbringt, geschieht andauernd, wenn es nicht je schon wieder der zeitlichen Taktung unterstellt worden ist, die es je bereits eingereiht hat in den Lauf der Welt.

EINE RASANTE VERWANDLUNG

FRANCO ›BIFO‹ BERARDI

Wie lange dauerte es, die Sprache in die Lebenswirklichkeit des *homo sapiens* einzuschreiben, bis zu seiner linguistischen Verwandlung? Hunderttausende Jahre waren nötig, bevor Sprache *als solche* verbreitet und in sich kohärent genug war, um die menschliche Lebenswelt zu beeinflussen. Wie lange dauerte es, bis die Schrift – die Kulturleistung, die in der Lage ist, Informationen, Gedanken, sogar Gefühle über Raum und Zeit zu transportieren – so verwurzelt war, um *als solche* Gedanken, Kommunikation, Produktionsmittel und politische Macht zu formen? Viertausend Jahre liegen zwischen dem Codex Hammurapi und dem Buchdruck Gutenbergs. Sprache ermöglichte die Herausbildung von Gesellschaften, in denen der Mensch fähig ist, sich von der ihn umgebenden Umwelt abzuheben. Sie eröffnete ihm den Blick hinter die existierende Wirklichkeit, der, wie Paolo Virno anmerkt, wesentlich aus einer Fähigkeit zur Negation besteht. Erst in der Sphäre der Sprache wurde dieser wechselseitige Prozess von *Negation* und *Vorstellung* möglich.

Im Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert ist es zu einer neuerlichen Verwandlung gekommen, die nicht weniger tiefgreifend und folgenreich war als die beiden vorhergehenden. Diese dritte Verwandlung basiert auf der Erfassung und Durchdringung von Sprache durch sowie der Eingliederung der Sprache in digitale Netzwerke. Die konnektive Eroberung jener Akteure der Signifikation, die wir gemeinhin menschliche Wesen nennen, hat sich innerhalb von dreißig, vierzig, vielleicht fünfzig Jahren abgespielt. In dieser kurzen Zeitspanne hat sich alles verändert: Arbeit, Emotionen, Wahrnehmung. Selbst die Modi der Wahrnehmung wurden erschüttert und mussten sich anpassen. Erinnerung, Aufmerksamkeit und Vorstellungskraft der *digital natives*, jener im Internet geborenen Generation, sind so radikal verän-

dert worden, dass der Austausch mit den vorhergehenden Generationen erschüttert, gestört, ja vielleicht sogar gänzlich unterbrochen ist. Die digitale Sphäre bringt geradezu eine kognitive Verwandlung hervor, eine Mutation: eine Verschiebung von der konjunktiven (*conjunctive*) hin zur konnektiven (*connective*) Weise von Verbindungen. Man kann das neue Zeitalter *neomenschlich* nennen.

Konjunktiv nenne ich in diesem Zusammenhang einen Sprachmodus, bei dem die Bedeutung von Zeichen auf kontextabhängiger Signifikation basiert. Es handelt sich um einen Sprachmodus, in dem die Regeln der Signifikation selbst nicht vor dem Akt der Bedeutungsproduktion existieren, auch dann nicht, wenn Syntaxregeln die Ausdrucksweise bestimmen mögen. Konjunktion beschreibt die Verknüpfung von irregulären Körpern, die nicht mit vorgefertigten Modellen übereinstimmen und nicht nach festgelegten Strukturmerkmalen arbeiten. Konjunktive Körper sind nicht vorformatiert, sie können die Dimension, in der linguistischer Austausch stattfindet, selbst bestimmen und das Ausmaß des Austauschs auf zufällige Weise beeinflussen. Dieses Vorgehen selbst kann ausgesetzt, verändert, modifiziert werden, ohne dabei auf eine Syntax Rücksicht nehmen zu müssen, die dem kontextgebundenen Ausdruck äußerlich ist.

Konnektion hingegen verschiebt den Vorgang der Signifikation von einer Dimension, in der sich bewusste Körper nach zufälligen Mustern verbinden, hin zu einer Dimension, in der die Körper einen Code adaptieren, zu einer digitalen Version des Austauschs. Konjunktive Praktiken verlieren nun ihre pragmatische Effektivität, da der Austausch von Bedeutung eine Übereinstimmung mit den automatisierten Abläufen der digitalen Signifikation voraussetzt.

Das Verhalten von konnektiven Organismen, den Neo-Menschen, kann weder durch die herkömmlichen, operationalen Werkzeuge der Politik verstanden oder erfasst werden, noch kann es auf der Basis von moralischen Kategorien beurteilt werden, die ihrerseits von einer vergangenen Zeit des Humanismus

und der Kritik abstammen und damit an prä-konnektive Wahrnehmungsformen gebunden sind. Neo-Menschen können zwar radikal veränderte Formen der Interaktion verarbeiten, sie können eine Fülle von Informationen speichern, die in keiner Weise vergleichbar ist mit der Menge, die vorherige Generationen speichern konnten. Doch die Art und Weise der Synthese und Ausgestaltung folgt Regeln, die nicht kompatibel sind mit einem empathischen Bewusstsein. Unter den Bedingungen der Konnektivität tendiert der Austausch zwischen Neo-Menschen (deren Organismen zwar physisch vielfältig und getrennt, auf kognitiver Ebene dennoch untereinander verbunden sind) zur Automatisierung. Die konnektiven Neo-Menschen verhalten sich mehr und mehr schwarmförmig, ihre individuelle Kognition erscheint angeschlossen an eine Meta-Maschine.

Zwar ist sich jedes einzelne Individuum – zumindest potenziell – seines eigenen Zustands deutlich bewusst, allerdings ist es nicht mehr in der Lage, Einfluss auf ihn zu nehmen, geschweige denn ihn zu verändern. Interaktion hängt nicht mehr von einem ethischen oder politischen Willen ab, sondern von den Regeln der Maschine (*automaton*). So sind sich etwa junge prekäre Arbeiter der letzten Generation der Misere, die sie erleben, bewusst. Sie begreifen die eigene Ausbeutung, ihre Einsamkeit und Isolation. Dennoch basiert ihre Kommunikation vorwiegend auf *digitaler Konnektivität* und ist damit immer weniger abhängig von der physischen Präsenz des anderen. Sie sprechen nicht mehr ihre eigene Sprache – sie werden von ihr gesprochen.

Das Wort des Jahres 2015 des *Oxford Dictionary* ist ein Piktogramm: 😊. Sein offizieller Name: »Gesicht mit Freudentränen«-Emoji. Das von der Maschine standardisierte Piktogramm erscheint heute als das Hauptzeichen (zwischen-)menschlicher Verbindung. Wir müssen uns weniger selbst ausdrücken, eine Variation digitaler Emoticons steht stattdessen zu unserer Verfügung. Zeitgleich bahnen biometrische Verfahren den Weg, menschliche Emotionen automatisiert zu erkennen.

Welche Auswirkungen hat das auf die Selbstwahrnehmung, auf die eigene emotionale Entwicklung? Wie kann die Empfindung der eigenen Ohnmacht, des psychischen Leidens, der Unzulänglichkeit und der ethischen Verkommenheit wieder auffangen, geheilt oder zumindest gestoppt werden?

Wenn ich den Terminus *automaton* gebrauche, so meine ich nicht etwa eine Maschine, sondern vielmehr einen meta-individuellen, bioinformatischen Organismus, der sensible Singularitäten durchkreuzt, aber von ihnen selbst nicht durchkreuzt werden kann. Dieser Organismus produziert Bedeutung nach Regeln, die vereinbar sind mit der digitalen Maschine. Er ist nur *innerhalb* dieses semiotischen Bereichs der Konnektion adäquat handlungsfähig. Das *automaton* nimmt den Platz des einzelnen empfindungsfähigen und bewussten Organismus ein, der willentlich Strategien der Differenzierung erarbeiten und demgemäß sein Umfeld transformieren kann: Das war die Bedeutung von Politik in einer Sphäre alphabetisch-sequenzieller Kommunikation. Im Gegensatz dazu erzeugt etwa der Finanzagent nur dann Wirkungen, wenn seine Strategien den Vorgaben des *automaton* entsprechen.

In der Sphäre konnektiver Verknüpfung kann die konjunktive Ausdrucksweise nicht mehr wirksam werden. Ihr fehlt der Zugang zur technischen Syntax der konnektiven Maschine. Der meta-individuelle, bioinformatische Organismus registriert die menschliche Sprache – und verwirft sie als Rauschen (*noise*). Nur jene Verbindungen, die mit der konnektiven Logik kompatibel sind, können funktionieren und nennenswerte reale Effekte erzielen. Deshalb ist der politische (Gemein-)Wille und insbesondere der Prozess demokratischer Entscheidung unfähig, der finanziellen Macht entgegenzutreten. Die Beziehung zwischen sozialem Leben und Finanzwesen ist automatisiert, eingeschrieben in ein technisches Netzwerk der Regierung (*governance*). Der soziale Körper, der sich dem *automaton* widersetzt, ist letztlich gezwungen, zwischen Handlungsunfähigkeit und Suizid zu wählen. Nachdem der konjunktive soziale Körper durch eine kon-

nektive politische Verwaltung ersetzt wurde, ist er zur Ohnmacht verdammt. Es überrascht nicht, dass in den letzten vier Dekaden die Selbstmordrate angestiegen ist (laut der *World Health Organisation* um 60 Prozent) und sich Formen terroristischer Selbstmordattentate ausbreiten.

Aus dem Englischen von Marcus Quent
und Hannes-Caspar Petzold

TOUCHSCREEN CAPTURE KOMMUNIKATIVER KAPITALISMUS UND PSEUDO-GEGENWART

MARK FISHER

Sie kommen, um zu berühren, sie sehen aus, als würden sie berühren – ihr fester Blick erscheint lediglich als Aspekt taktiler Manipulation.¹

›Moment mal, jetzt im Moment ist es mir egal, ob ich sterbe, aber in der Zukunft will ich vielleicht nicht sterben.« Paul sagte in irritiertem, zugleich fasziniertem Tonfall: ›In... der Zukunft?«²

TRÄUME IM CYBERSPACE

Der Film *Anathema* (2011) des Künstlerkollektivs *Otolith Group* versetzt uns ins Innere der Maschinenträume des kapitalistischen Cyberspace. Der Großteil der Bilder des Films ist Werbespots für Kommunikationsgeräte entnommen. Von der üblichen Voice-over-Stimme und dem Werbetext abgelöst, die sie normalerweise mit einem bestimmten Produkt verbinden würden, strahlen diese Bilder und Sequenzen eine unheimliche Erotik aus. Diese sanft nachgebenden sich öffnenden Schnittstellen, diese harte, Oberflächen, die in dem Moment zerfließen, in dem man sie berührt, diese Distanzen, die sich von einem Moment zum anderen auflösen – sind das nicht die Traumbilder des zeitgenössischen Kapitalismus? Die Flüssigkristallräume unbegrenzter

¹ Jean Baudrillard, »The Beauborg Effect«, in: ders., *Simulation and Simulacra*, Ann Arbor 1994, S. 61-74, hier S. 70.

² Tao Lin, *Taipeh*, Köln 2014, S. 164.

Durchlässigkeit und Plastizität des Films zeigen die Welt, wie sie sich dem Kapital »selbst« darstellt.

Vor mehr als dreißig Jahren analysierte Jean Baudrillard die Eigenschaften dieser Traumbilder. In einer Art helllichtiger Voraussicht finden sich in seinen Büchern Passagen, die sich wie die Beschreibungen des semiotisch-libidinösen Terrains lesen, aus dem *Anathema* zusammengesetzt ist. Baudrillard schrieb von einem »große[n] Fest der Partizipation«, das aus »Myriaden von Stimuli, aus Miniaturtests, aus unbegrenzt teilbaren Frage/Antwort-Paaren« besteht und einen »imaginäre[n] Bereich des Kontakts« erzeugt.³ In dieser »Kultur der taktilen Kommunikation«, so Baudrillard, gelangen wir »vom Ultimatum zum permanenten Druck, von der erzwungenen Passivität zu Modellen, die von vornherein auf die ›aktive Reaktion‹ des Subjekts hin konstruiert worden sind, auf seine Einbeziehung, auf seine ›spielerische‹ Partizipation etc. hin berechnet sind, bis hin zum Modell eines totalen ›Environments‹ aus pausenlosen, spontanen Antworten, aus begeisterten feed-backs und weitgefächerten Kontakten«⁴.

Die unheimliche Ähnlichkeit zwischen Baudrillards Darstellung und der Welt der Touchscreens von Facebook, Instagram und Twitter ist offenkundig. Für Baudrillard war entscheidend, dass die alte Form der Kritik (die auf der Idee einer passiven Bevölkerung basiert, die einem Spektakel ausgesetzt ist, das man ihr gewissermaßen aufzwingt) obsolet geworden ist. Die Kontrollsysteme – Baudrillard würde sie nicht einmal mehr Macht nennen – hatten sich angesehen, was in den Sechzigerjahren ablief und sich dementsprechend angepasst. Sie *befehligen* die Bevölkerungen nun nicht mehr, sondern luden sie zur Partizipation ein. Diese Simulation von Beteiligung – die »Ideologie des ›Kontakts‹, die [...] darauf abzielt, die Idee des sozialen Zusammenhangs zu erset-

³ Jean Baudrillard, *Der symbolische Tausch und der Tod*, München 1982, S. 112.

⁴ Ebd.

zen«⁵ – ist als Mittel zur Ablenkung, Übernahme und letztlich Neutralisierung der demokratischen Forderungen nach Selbstbestimmung und Selbstentfaltung aus den Sechzigern geschaffen worden.

Baudrillard ist sich im Klaren darüber, dass die Form der Taktilität, auf die er sich bezieht, nicht sinnlich ist: »In dem Moment, in dem die Berührung für uns ihre sensorische, sinnliche Bedeutung verliert [...], ist es möglich, daß sie wieder zum Schema einer Welt der Kommunikation wird [...].«⁶ Sind wir heute durch die Allgegenwärtigkeit berührungsgesteuerter Smartphone-Oberflächen nicht in eine Epoche des Kontakts ohne jegliche Sinnlichkeit eingetreten? Wenn man die glatte Oberfläche eines iPhones, berührt, fühlt sich alles auf dem Bildschirm gleich an. Die Finger handeln gewissermaßen als Verlängerung von Auge und Gehirn – aber von einem Auge und einem Gehirn, die vom kapitalistischen Cyberspace radikal verändert worden sind. Die Finger werden zu Relais in einem digitalen Zwangssystem, zu Auslösern eines digitalen Abzugs. Doch selbst dazu scheinen sie nicht tauglich: Affenfinger, zu dick und nicht feinfühlig genug, um das Touchscreen-Interface adäquat zu bedienen. Wenn das iPhone, wie in einem *sight gag* einer *Simpsons*-Episode, auffallend an den schwarzen Monolithen in Stanley Kubricks *2001: Odyssee im Weltraum* erinnert, erscheinen wir allzu oft, wenn wir es benutzen, so primitiv wie die Affen in Kubricks Film, wenn sie mit der rätselhaften Undurchsichtigkeit der schwarzen Oberfläche des Monolithen konfrontiert werden.

DIGITALE ZUCKUNGEN

Mit dem Beginn des 21. Jahrhunderts hat sich das sozio-semiotische Regime, das Baudrillard beschrieb, zu dem fortentwickelt,

⁵ Ebd., S. 101.

⁶ Ebd.

was Jodi Dean *kommunikativen Kapitalismus* benennt. Dean definiert den kommunikativen Kapitalismus als System, in dem »die Standards einer am Markt und am Konsum ausgerichteten Unterhaltungskultur das Bezugssystem demokratischer Regierungsformen bilden« und in dem Nachrichten nur noch ein Teil »der Zirkulation von Bildern, Meinungen und Informationen, und der Milliarden Informationshäppchen, die versuchen, zugleich Aufmerksamkeit zu erregen und aufrechtzuerhalten, die Meinungen, Vorlieben und Trends in einer bestimmten Weise fördern oder beeinflussen«, darstellen.⁷ Die Genialität der kommunikativen kapitalistischen Vereinnahmung besteht eben darin, dass sie dem konkreten Inhalt gegenüber indifferent ist. Es ist ihr egal, wie viele antikapitalistische Mitteilungen zirkulieren mögen, es geht nur darum, dass die Mitteilungen weiter zirkulieren, unaufhörlich. Es handelt sich um ein scheinbar perfektes System der Besitzergreifung, bei dem »jede Veränderung des Systems eine Stärkung des Systems nach sich zieht«.⁸ Eine Konsequenz daraus ist, dass ein »unfares und räuberisches politökonomisches Projekt, welches die Vermögen und die Macht auf einige Super-Reiche konzentriert«, ⁹ als etwas Gegenteiliges verschleiert wird: Ein offenes Mitbestimmungssystem, das eine vereinfachte Zugänglichkeit ermöglicht. Durch dieses Kunststück verschwinden strukturelle Antagonismen, sie »vervielfachen sich zu einer Unzahl untergeordneter Probleme und Ereignisse«.¹⁰ Was aber befördert diese Zirkulation, wenn nicht unser Begehren – das Begehren, noch ein Gespräch mehr zu führen, eine Antwort mehr zu geben, mit dem Klicken fortzufahren?

⁷ Jodi Dean, *Democracy and other Neoliberal Fantasies*, London / New York 2009, S. 24.

⁸ Ebd.

⁹ Ebd., S. 23.

¹⁰ Ebd., S. 24.

Das libidinöse Terrain, das in *Anathema* erkundet wird, mag so gestaltet sein, wie die Kommunikationsmatrix für das Kapital aussieht, wie sie sich für das Kapital »anfühlt«. Doch die Erfahrung der menschlichen Benutzer dieser Matrix ist deutlich verschieden von der liquiden Erotik, die im Film der *Otolith Group* gezeigt wird. Es ist Franco Berardi – dessen Arbeiten über Semio-Kapitalismus Deans Beschreibung des kommunikativen Kapitalismus ergänzen –, der wohl am meisten beigetragen hat zur Analyse des Gegensatzes zwischen dem ökonomisch-semiotischen Strom des Kapitals und dem überlasteten und verkümmerten Zustand des menschlichen Nervensystems, das als Teil des Bindegewebes in diesem globalen kybernetischen Netzwerk agiert. Marx nannte die Arbeiter einst »bewußte Glieder« des Automaten¹¹, die notwendig seien, um die Ströme des Kapitals zu verbinden; der Semio-Kapitalismus jedoch bedarf nicht einmal mehr eines Bewusstseins – mindestens genauso sehr wie von unserem Bewusstsein nährt er sich von unserem Unbewusstsein, unserer Aufmerksamkeit. (Wer hat jemals einer Facebook-Werbung bewusst Aufmerksamkeit geschenkt?) Es ist klar ersichtlich, dass wir diesen Dingen nicht oder nicht vorrangig in unserer Funktion als bezahlte Arbeiter oder Angestellte unsere Aufmerksamkeit schenken. Heute werden wir sogar und vor allem in der Zeit außerhalb der Lohnarbeit ausgebeutet: Unsere Nerven machen Überstunden, um den Zeichenkrieg (*semioblitz*) zu bewältigen und ihn zu befördern. Doch für den Wert, den unsere Aufmerksamkeit kriert, erhalten wir keinen Lohn. Einige der wichtigsten Passagen in Berardis Schriften haben die Spannung hervorgehoben, die zwischen der Unbegrenztheit des Cyberspace und der Begrenztheit und Verletzlichkeit des Körpers und der Nerven besteht: »Die Beschleunigung des Informationsaustauschs erzeugt einen pathologischen Effekt im einzelnen

¹¹ Karl Marx, Friedrich Engels, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, in: MEW, Bd. 42, Berlin 1983, S. 592.

menschlichen und noch vielmehr im kollektiven Geist«, schreibt Berardi in *Precarious Rhapsody*.¹²

Die Individuen sind nicht in der Lage, die immense und stetig wachsende Masse an Informationen zu verarbeiten, die in ihre Computer, ihre Mobiltelefone, ihre elektronischen Tagebücher und ihre Fernsehbildschirme, letztlich in ihre Köpfe eindringt. Gleichzeitig scheint es unumgänglich, all diese Informationen aufzunehmen, zu verstehen und zu verarbeiten, wenn man produktiv, wettbewerbsfähig und siegreich sein will. [...] Die notwendige Zeit jedoch, um diesen Informationen Aufmerksamkeit zu schenken [...], fehlt.¹³

Die überschwängliche Rhetorik der Zugänglichkeit und Beteiligung, der *accessibility*, die mit den mobilen Kommunikationsgeräten verbunden ist, muss deshalb umgekehrt werden. Denn es sind nicht etwa Gruppen von Menschen oder einzelne Individuen, die Zugang zu einer unbegrenzten Fülle an Informationen haben; es ist der kapitalistische Cyberspace, der nunmehr virtuell unbegrenzten Zugang zu *uns* hat: zu unseren Nervensystemen und unserer Energie, zu unserem Begehren und unserer Aufmerksamkeit. Wir werden zu Kanälen, in denen der kommunikative Kapitalismus endlos zirkuliert und sich ausbreitet, Sklaven des *click drive*, eines Triebs, der die Fähigkeit, unsere Impulse zu kontrollieren, aushöhlt, während er zu jeder Zeit alles, was wir tun, aufzeichnet.

Seit geraumer Zeit, zumindest seitdem es so etwas wie Emails gibt, ist es offenkundig, dass es im strengen Sinn weder eine Arbeitszeit noch einen Arbeitsort mehr gibt. Von dem Augenblick an, als Smartphones allgegenwärtig geworden sind, ist

¹² Franco Berardi, *Precarious Rhapsody. Semiocapitalism and the Pathologies of the Post-Alpha Generation*, London 2009, S. 40f.

¹³ Ebd.

es zur Normalität für Nutzer geworden, sich permanent im Inneren des kapitalistischen Cyberspace aufzuhalten – sie müssten sich anstrengen, wenn sie sich einmal davon abkoppeln wollten. Doch das bedeutet, dass wir es nicht so sehr mit einem Cyberspace in der Form eines Raumes zu tun haben, sondern vielmehr mit einem Cyberspace in der Form einer Raum-Zeit: einer Cyberspace-Zeit. Was zeichnet den gegenwärtigen Zustand mehr aus, als das unruhige Überprüfen unserer Nachrichten, die Möglichkeiten oder Anforderungen beinhalten mögen (meistens beides zugleich), oder, abstrakter, unseres Status', der ähnlich wie der Aktienmarkt unter andauernder Beobachtung steht und niemals endgültig geklärt ist?

Fernab von der radikal depersonalisierten, erotischen Verzehrung in *Anathema* ist die Cyberspace-Zeit gestückelt, fragmentiert. Ununterbrochen an verschiedene Kommunikationsplattformen angeschlossen zu sein, führt zu jenem Zustand, den Linda Stone als den Zustand einer »fortwährenden Teil-Aufmerksamkeit« gekennzeichnet hat.¹⁴ Weit entfernt von *Anathemas* traumartig schmelzender Wunscharchitektur, befinden wir uns in einem Zustand eines digitalen Zitterns und Schwankens. Unsere Finger zucken über den Bildschirm, immer bereit für den nächsten Klick. Dieser *click drive* – der Trieb zu klicken – stellt einen Kurzschluss des Begehrens dar, der sogar die ausbeuterischste Pornografie altmodisch erscheinen lässt. Pornografie beansprucht immerhin ein minimales Verweilen bei den Bildinhalten. Beim *click drive* hingegen besteht das Begehren ausschließlich in der Aktivität des Klickens: ein motorischer Automatismus. Hier gibt es keine Möglichkeit des Abdriftens und Träumens. Die hier und dort aufblinkenden Warnsignale halten uns in einem Zustand schlafloser Unersättlichkeit – nur ein Klick mehr, nur eine Nachricht mehr. Jedes Signal bringt eine neue Dringlichkeit mit sich.

¹⁴ Linda Stone, »Continuous Partial Attention« (lindastone.net/qa/continuous-partial-attention/).

Im kapitalistischen Cyberspace ähneln wir den Protagonisten eines Märchens, die sehnsüchtig auf eine unermessliche Menge von Gold schielen, die sich nur ein paar Schritte von ihnen entfernt befindet, und die sie doch nie zu fassen bekommen. Die unsichtbare Schwelle, die uns davon abhält, den Reichtum zu besitzen, ist die Zeit. Die pure Zwanghaftigkeit des digitalen Zuckens bedeutet, dass es uns an Zeit mangelt, um uns auf all die »verfügbaren« Informationen des Cyberspace einzulassen, selbst wenn es uns möglich wäre, sie zu verarbeiten.

ALLES IST LANGWEILIG, KEINER LANGWEILT SICH

Unlängst ist die Debatte um den kommunikativen Kapitalismus und Semio-Kapitalismus durch einen wichtigen Beitrag des *Institute of Precarious Consciousness* in ein neues Licht gerückt worden. In einer früheren, fordistischen Epoche, so argumentieren die Autoren des Instituts in ihrem Essay »We Are All Very Anxious«, sei Langeweile der »dominierende reaktive Affekt« gewesen, den der Kapitalismus zu bewältigen versuchte.¹⁵ Langeweile war das unumgängliche Ergebnis repetitiver Fließbandarbeit. Sie stellte sowohl die zentrale Form der Knechtschaft im Fordismus dar, als auch die Quelle für eine neue oppositionelle Politik. Das Scheitern der Linken seit den Siebzigerjahren wurde häufig in ihrem Unvermögen gesehen, sich angemessen mit dieser Politik der Langeweile auseinanderzusetzen; einer Politik, die nicht durch Gewerkschaften oder politische Parteien artikuliert wurde, sondern sich vielmehr in kulturellen Praktiken wie jener der Situationisten und der Punks ausdrückte. Es waren die Neoliberalen und nicht die organisierte Linke, die es am besten verstanden, die Kritik der Langeweile aufzugreifen und für ihre Zwecke zu instrumentalisieren. Neoliberale gingen schnell dazu über,

¹⁵ The Institute of Precarious Consciousness, »We Are All Very Anxious« (www.weareplanc.org/blog/we-are-all-very-anxious).

die fordistischen Fabriken und die Stabilität und Sicherheit der Sozialdemokratie mit Eintönigkeit, Vorhersehbarkeit und hierarchischer Bürokratie gleichzusetzen. An deren Stelle boten sie Begeisterung und Unvorhersehbarkeit – doch die Kehrseite dieser neuen fluiden Verhältnisse ist ein permanentes Angstgefühl. Angst ist der emotionale Zustand, der der ökonomischen, sozialen und existenziellen Unsicherheit entspricht, die von neoliberalen Regierungstechniken zum Normalzustand erhoben wurde.

Das *Institute of Precarious Consciousness* liegt richtig mit der Beobachtung, dass zu viele Formen antikapitalistischer Politik in Strategien und Perspektiven gefangen sind, die einst in einer Epoche des Kampfes gegen die Langeweile entstanden. Ebenso richtig ist, dass der Kapitalismus das Problem der Langeweile effektiv gelöst hat, und dass es heute darauf ankommt, dass die Linke Wege findet, die Angst zu politisieren. Die neoliberale Kultur, die zu der Zeit dominant wurde, als die Antipsychiatrie-Bewegung nachließ, hat Depression und Angst individualisiert, oder, mehr noch, viele Fälle von Depression und Angst sind Auswirkungen der erfolgreichen Tendenz des Neoliberalismus, Belastung und Anspannung zu privatisieren und politische Antagonismen in Krankheiten oder Willensschwäche zu verwandeln.¹⁶

Zugleich sollte die Debatte um die Langeweile etwas differenzierter verlaufen. Es ist sicherlich richtig, dass man sich heute beinahe nostalgisch nach einer »Langeweile 1.0« zurücksehnt: Nach der tristen Leere von Sonntagen, den späten Stunden nach dem Ende des Fernsehprogramms, selbst den endlos schlep-penden Minuten des Wartens auf öffentliche Verkehrsmittel. Für jeden, der ein Smartphone besitzt, ist diese leere Zeit effektiv beseitigt worden. In der konzentrierten Umwelt des kapitalistischen Cyberspace wird dem Gehirn keine unproduktive Zeit zugestanden; stattdessen wird es von Reizen niedriger Intensität überflu-

¹⁶ Ausführlich beschrieben habe ich diesen Prozess in »The Privatisation of Stress«, in: Mark Fisher, *Soundings. A Journal of Politics and Culture*, Nr. 48, Summer 2011, S. 123-133.

tet. Die Langeweile war ambivalent, sie war nicht einfach ein negatives Gefühl, das man schlicht loswerden wollte. Für Punk war Langeweile zugleich eine Herausforderung, eine Vorschrift und eine Gelegenheit: Wenn wir gelangweilt sind, so lautete die Schlussfolgerung, dann ist es an uns, etwas hervorzubringen, das die Leerstelle ausfüllt. Dennoch hat die Forderung des Kapitals nach Beteiligung und Partizipation die Langeweile scheinbar neutralisiert. Heute gibt es weder eine Entschuldigung dafür gelangweilt zu sein, noch eine echte Gelegenheit dazu.

Doch auch wenn die zeitgenössische Form des Kapitalismus das Gefühl der Langeweile ausgerottet hat, das *Langweilige* selbst hat sie nicht überwunden. Im Gegenteil, man könnte sogar behaupten, das *Langweilige* sei allgegenwärtig geworden. Mittlerweile haben wir größtenteils jede Erwartungshaltung aufgegeben, von Kultur in irgendeiner Form überrascht zu werden – das gilt für »experimentelle« Kultur ebenso wie für Populärkultur, beide sind im 21. Jahrhundert in Repetition und Homogenität gefangen.¹⁷

Dass niemand mehr gelangweilt ist, liegt einzig und allein daran, dass es niemanden mehr gibt, der zu dem Gefühl, gelangweilt zu sein, *fähig* wäre. Langeweile ist ein Zustand der Versunkenheit – tiefster Versunkenheit; das macht sie gerade zu einem solch bedrückenden Gefühl. Die Langeweile verbraucht unser Leben. Befinden wir uns im Zustand der Langeweile, haben wir das Gefühl, ihr niemals entkommen zu können. Es ist genau jene Fähigkeit der Versunkenheit, die heute allerorten als Ergebnis der fortwährenden Zerstreuung unserer Aufmerksamkeit angegriffen wird. Wenn Langeweile eine Form leerer Versunkenheit ist, dann wird sie effektiv durchkreuzt von positiveren Formen der Versunkenheit. Doch es sind diese Formen der Versunkenheit,

¹⁷ Für eine ausführliche Darlegung dieser These vgl. Mark Fisher, *Ge-spenster meines Lebens. Depression, Hauntology und die verlorene Zukunft*, Berlin 2015.

die der Kapitalismus uns nicht bieten kann. Statt uns zu absorbieren, lenkt er uns vom Langweiligen ab.

Vielleicht ist das Gefühl, das den gegenwärtigen Zustand am besten charakterisiert, also eine Mischung aus Langeweile und Zwang. Wir sind gelangweilt, selbst in den Momenten, in denen wir fasziniert sind, und die grenzenlose Zerstreuung ermöglicht es uns, der Konfrontation mit der tatsächlichen Endlichkeit der uns als sterblichen Wesen zur Verfügung stehenden Zeit aus dem Weg zu gehen – selbst dann, wenn der Tod über uns hereinbricht. Die Erkenntnis, dass es langweilig ist, hält uns dennoch nicht davon ab, ein weiteres Facebook-Quiz zu spielen, eine weitere BuzzFeed-Liste zu lesen oder uns durch Klatschgeschichten zu klicken, die von Personen handeln, für die wir uns nicht im Geringsten interessieren. Wir driften endlos durch ein Meer von Langweiligem, aber unsere Nervensysteme sind so überreizt, dass wir niemals den Luxus genießen, Langeweile zu *empfinden*.

Die Konsequenz daraus ist ein seltsamer existenzieller Zustand, in dem Erschöpfung in schlaflose Reizüberflutung übergeht (ganz egal, wie erschöpft wir sind, es ist immer noch genug Zeit für einen weiteren Klick), in dem Vergnügen und Angst koexistieren (der Drang, E-Mails zu checken, ist beispielsweise beides: Etwas, das wir für bezahlte Arbeit tun, *und* ein zwanghafter Trieb, der niemals befriedigt wird, ganz egal, wie viele Nachrichten wir erhalten).

DAS FEGEFEUER DER PSEUDO-GEGENWART

Gibt es ein besseres Bild für diese Art zeitlicher und libidinöser Gefangenschaft als die animierten GIFs, die sich im kapitalistischen Cyberspace vermehren? Diese GIFs sind externalisierte Erinnerungen, deren Bedeutung von der überwältigenden Mehrheit der Betrachter nicht nachvollzogen werden kann. Diese Bilder sind weniger vorgefundene Objekte als vorgefundene Erinnerungen: die Erinnerungen eines anderen, meistens in dem

rekursiven Sinn, dass es sich um Erinnerungen an Spielfilme handelt, Erinnerungen an die vermittelten Erinnerungen anderer Personen sozusagen. Je unklarer und unauffindbarer ihre Quelle, je banaler die Szenen, die sie zeigen, desto eindringlicher sind die animierten Bilder.

Das animierte GIF ist ein Bild der gefangenen Zeit, der schlechten Unendlichkeit. Es ähnelt dem Audio-Sample, doch es gibt einen entscheidenden Unterschied. Während bei einem gut geloopten Audio-Sample der Punkt, an dem der Loop einsetzt, unbestimmbar wird, kann der Anfangspunkt eines animierten GIFs niemals unbestimmbar werden. Es ist die Ruckartigkeit des GIF, das Scheitern jedes Versuchs, einen überzeugenden Loop zu generieren, die dem GIF seine eigentümliche Melancholie und Unheimlichkeit verleiht. Die Figuren in GIFs sind in einem höllischen Zustand gefangen. Ein Teil davon besteht in ihrem Unvermögen wahrzunehmen, dass sie in einem Loop gefangen sind. Sie wiederholen endlos, ohne sich dessen bewusst zu sein. Sie sind für immer gefangen in dem, was man in einer Umkehrung Paolo Virnos die Pseudo-Gegenwart nennen könnte.

In *Déjà Vu and the End of History* behauptet Virno, dass zwischen dem Sinneseindruck des Déjà-vu und dem postmodernen Gefühl, dass die Geschichte an ihr Ende gekommen sei, eine Verbindung bestehe. Bei einem Déjà-vu, schreibt Virno, »nimmt die unmittelbare Gegenwart die Form einer Erinnerung an und wird erneut hervorgerufen, selbst während sie stattfindet. Die Gegenwart und die Pseudo-Vergangenheit, die denselben wahrnehmungs- und emotionsbezogenen Inhalt haben, sind nicht zu unterscheiden.« Daraus ergeben sich spezifische affektive Konsequenzen: »Der mit dem Déjà-vu verbundene Geisteszustand ist vergleichbar damit, *sich selbst beim Leben zuzusehen*. Das bedeutet Apathie, Fatalismus und Indifferenz der Zukunft gegenüber, die bis ins letzte Detail vorgeschrieben scheint.«¹⁸

¹⁸ Paolo Virno, *Déjà Vu and the End of History*, London / New York 2015, S. 8f.

Doch ist das *Déjà-vu* wirklich jener Zustand, der am ehesten der gegenwärtigen Geschichtslosigkeit entspricht? Könnte man nicht sagen, dass wir vielmehr an einer temporalen Störung leiden, die in vielerlei Hinsicht eine *Inversion* des *Déjà-vu*s darstellt? In *Déjà Vu and the End of History* weist Virno zu Recht darauf hin, dass die unmittelbare Gegenwart so erscheint, als wäre sie Vergangenheit: Was erfahren wird, nimmt heute die Form der Erinnerung an. So sind viele Begegnungen mit der zeitgenössischen Kultur durch eine Verwechslung des Alten mit dem Neuen charakterisiert: Was eigentlich eine Wiederholung ist, wird so erfahren, als würde es zum ersten Mal geschehen. Statt einer unmittelbar hergestellten Pseudo-Vergangenheit siechen wir in einer *Pseudo-Gegenwart* dahin – einem Jetzt, das als neu erfahren wird, obwohl es lediglich aus bereits Bekanntem und Vertrautem besteht.

War das Fegefeuer in der mittelalterlichen Theologie ein Übergangszustand, bei dem die Seelen auf ihrem Weg in den Himmel gereinigt wurden, so hat die moderne Epoche das Fegefeuer als einen eigenständigen Zustand neu erfunden. Befinden wir uns damit nicht in Becketts Universum – einem Universum, in dem Zwang und Warten niemals enden, einem Universum ohne Möglichkeit von Höhepunkt, Lösung und Verwandlung, einem Universum, das abgeschlossen ist, das aber niemals endgültig in einen Zustand entropischer Auflösung übergeht?

Eine Variante dieses Universums im kapitalistischen Cyberspace liefert Tao Lins außergewöhnlicher Roman *Taipeh*. Ähnlich wie der Großteil der Kultur des 21. Jahrhunderts – egal ob es sich dabei um Gegenwartskunst oder Reality-TV handelt – spielt der Roman in der tristen Immanenz der Welt, die er beschreibt. Die Hauptfigur Paul erscheint als ein Abbild des Autors. Der Roman erzählt von der Trivialität seines Lebens in einem Ton der Selbstreferenzialität und gutgelaunter Coolness, die an Andy Warhols Schriften erinnert. Jedoch sind seit Warhol fünfzig Jahre vergangen und das Banale stellt für die Kunst kein Neuland mehr dar. Vielmehr ist es das desublimierte Gelände, auf

dem sich der Großteil der Gegenwartskunst, der Unterhaltung und der Fiktion abspielt. Paul und die anderen Autoren, Künstler und Verleger, die den Roman bevölkern, leben in einem eigentümlichen Zustand zwischen Hedonismus und Erbärmlichkeit. Sie nehmen Drogen wie Nahrung zu sich und produzieren dilettantische Filme mit ihren MacBooks. Auf Partys schauen sie sich Filme an, die sie selbst oder andere gemacht haben. Sie gehen Beziehungen ein und brechen sie ab, ohne eine merkliche Veränderung ihres Gefühlszustands.

Bei *Taipeh* handelt es sich bereits um eine historische Untersuchung jenes Zeitraums, bevor Smartphones auf den Markt kamen und man den Cyberspace noch vorrangig mittels Laptop betrat. (Der Roman ist durchgängig mit Beschreibungen der Körperhaltungen gespickt, die die Figuren einnehmen, um »ins Internet zu gehen«.) Allerdings stellt der kapitalistische Cyberspace bereits die Umwelt dar, in der die Figuren vorrangig leben. Sie ähneln den Figuren in animierten GIF-Bildern, die ein Bewusstsein von ihrem eigenen Dilemma erlangt haben. Dennoch verstärkt dieses Wissen um ihren Zustand lediglich das Gefühl, in einer psychischen, kulturellen und technischen Umgebung gefangen zu sein, die massiv vermittelt und vorprogrammiert ist. Vermittlung und Vorprogrammierung werden so sehr als gegeben hingenommen, dass sie, statt Empörung oder Spott hervorzurufen, eine Quelle der Beschwichtigung und Bestätigung darstellen. An einer Stelle im Roman – man könnte auch eine Menge anderer Stellen nennen – stellt Paul »vielleicht zwanzig Minuten nachdem er begonnen hatte, Twitter, Tumblr, Facebook und Gmail der Reihe nach kontinuierlich zu aktualisieren – begleitet von der fortgesetzten, gefühllosen, humorlosen Einsicht, dass sein Tag ›vorbei war‹ –, [...] irritiert fest, dass es nicht, wie er gedacht hatte, mitten in der Nacht war, sondern 16:46 Uhr«¹⁹. Die Anführungszeichen sind genauso typisch wie die verwickelte Satzstruktur. Die Satzstruktur ist flach und einfach gehalten, sie

¹⁹ Tao Lin, *Taipeh*, a.a.O., S. 88.

zeichnet sich durch Erhebungen und Verzögerungen der Cyberspace-Zeit aus, die jeden Gedanken und jeden Sinneseindruck in eine temporale Architektur der Verzögerung und Unentschlossenheit einbettet (eine Vielzahl an Fenstern und Programmen ist gleichzeitig geöffnet). Die Anführungszeichen zeigen indessen die merkwürdige Qualität von Pauls hyper-vermitteltem Selbstbewusstsein auf. Es handelt sich dabei weniger um ein Bewusstsein als vielmehr ein leeres Registrieren von Dingen und Sachverhalten, welche bereits entschieden worden sind (jedoch nicht auf der Basis eines reflektierten Handelns). Hier begegnen wir der »Apathie, Fatalismus und Indifferenz der Zukunft gegenüber, die bis ins letzte Detail vorgeschrieben scheint«, die Paolo Virno beschreibt, *avant la lettre*. »In der Verfilmung seines Lebens, war ihm bewusst, wäre das der Moment – wie in Michel Gondrys *Vergiss mein nicht!*, wenn in einer Szene Coleridge zitiert wird und der Bildschirm dazu verschwommene, bunte, feierliche Bilder von Menschen nachts im Freien zeigt –, in dem man fühlte, dass die Welt »schön und traurig« war, was er flüchtig und befangen fühlte, während er sich anstrebte, sich stattdessen auf das Gespräch zu fokussieren, das seine eigenen, unvermittelten Emotionen hervorbrachte.«²⁰ Die Drogen, die die Figuren wie Mahlzeiten zu sich nehmen, haben die Funktion, das Gefühl der allgegenwärtigen Vermittlung zu verstärken, statt dazu zu dienen, sich ihm zu entziehen. Sie ermöglichen den Figuren ein Management all jener Gefühle, die möglicherweise vom vorgeschriebenen Skript abweichen könnten. Auf diese Weise ist es ihnen möglich, sich immer weiter von den Gefühlen zu distanzieren, die sie ohnehin gewohnheitsmäßig nur als stereotype Reflexe erfahren. So etwa Paul, der, nachdem er einen Fehler gemacht hatte, »in seinem Zustand nahezu vollständiger Immunität gegen Scham und/oder Beklommenheit eine theoretische Verlegenheit

²⁰ Ebd., S. 210f.

[registrierte], die jemand, der nicht auf MDMA war, in einem solchen Moment verspürt haben mochte«²¹.

Die Metaphorik, die die Autoren der Cyberpunk-Literatur einst verwendeten, um einen Lichtblitz der Andersartigkeit aufscheinen zu lassen, ist in *Taipeh* vollkommen neutralisiert. Künstlichkeit ist nunmehr genau so trivial und allgegenwärtig, dass sie nicht mehr jenes Mindestmaß an Andersheit zu bedeuten vermag, die in der Cyberpunk-Literatur durch das Bild der nahen Zukunft hervorgerufen wurde. Cyber-Technologie ist in unseren Alltag eingebettet, was bedeutet, dass unser Alltag in den Cyberspace eingebettet ist. Gewiss ist der Cyberspace hier nicht mehr jene verlockende Heterotopie, die er noch für die Figuren in William Gibsons *Neuromancer* darstellte. Wenn Paul sein Gedächtnis mit einer externen Festplatte oder »ein unheimliches Gebäude in der Ferne« mit einem »Cursor auf einem eingefrorenen Computerbildschirm« vergleicht,²² dann handelt es sich um das literarische Äquivalent von computergenerierten Animationen und Effekten. Es ist weder eine naturähnliche Simulation noch die immanente Produktion eines neuen, »unnatürlichen« Sinneseindrucks. Eine solche Symbolik provoziert stattdessen das Gefühl, sich in einer Simulation zu befinden, die kein Außen kennt. Die Zukunft, soweit sie vorstellbar ist, bietet lediglich mehr vom Gleichen.

Er konnte das Gefühl nicht abschütteln, dass er nicht allein war – dass sich ein Teil von ihm im Gehirn des Universums, wo alles, was geschah, gleichzeitig in Form von öffentlich zugänglichen und unzerstörbaren Daten aufgezeichnet wurde, bereits bei all den anderen befand, die gestorben waren. In einer Milliarden Jahre entfernten Zukunft wurden die Informationen seiner Existenz, deren

²¹ Ebd., S. 139f.

²² Ebd., S. 175.

Einprägung in die Raumzeit die Erfahrung seines Lebens ausmachte, von Millionen Wesen studiert, die ihn besser kannten, als er das je selbst tun würde. Sie wussten alles über ihn, kannten selbst die Gedanken in ihrer exakten Vagheit, die er dachte, während er sich geistesabwesend auf den Schlaf zubewegte, und studierten ihn in ihrer Entsprechung der Realschule, jedenfalls »vielleicht«, wie ein flüchtiger Aspekt von Pauls Bewusstsein dachte, ohne zu wissen, worauf er sich bezog.²³

Paul ist zum Solipsismus verdammt und zur gleichen Zeit seiner Innerlichkeit beraubt. Narzissmus geht in Paranoia über. (In seinen ersten vorläufigen Gedanken zum Narzissmus hat Freud eine Verbindung zwischen Narzissmus und »Paraphrenie« hergestellt.) Doch die Paranoia ist nicht länger der manisch theologische Einfallsreichtum eines Richters namens Schreber. Paul kann sich stattdessen nur eine Welt vorstellen, in der technischer Fortschritt lediglich die Grenzen des Ultra-Banalen auszudehnen vermag. Es ist keine böse und despotische Super-Intelligenz, welche die Einzelheiten von Pauls Geist untersuchen wird; es ist stattdessen das gelangweilte Schulkind, das die »exakte Vagheit« seines dauerhaft ungelösten Gefühls- und Geisteszustands studieren wird.

Die Simulation ohne Außenseite ist nichts anderes als der Kapitalismus selbst. Tao Lin liefert uns eine Darstellung davon, was kommunikativer kapitalistischer Realismus genannt werden kann. Es ist die Fiktion eines Seins, das in den endlosen Strömen der Kommunikationsapparate gefangen ist, die untrennbar sind von einem Kapitalismus, der sich selbst in eine vorstellbare Zukunft projiziert.

In *Taipeh* fallen die Antinomien der Postmoderne – oder vielmehr der Postmoderne und ihres vermeintlichen Gegenteils –

²³ Ebd., S. 143f.

zusammen. Auf der einen Seite erreicht das qualvolle Selbstbewusstsein des postmodernen Subjekts einen höllischen Zwischenraum, in dem der Rausch der Aneignung schon lange den Weg freigemacht hat für die unsagbare Banalität des »Allzeit bereit« des Cyberspace. Auf der anderen Seite ist der Roman durchzogen von jenem Typ des unpersönlichen Affekts, den Deleuzianer normalerweise der bewussten Distanz postmoderner Reflexivität gegenüberstellen. In *Taipeh* ist der Affekt die Inversion der spinozistischen Glückseligkeit. Es ist eine

auf Traurigkeit basierende Angst, immun gegen Tonlagen und Interpretationen, so als wäre sie gar nicht für Menschen gedacht – instinktiver Traurigkeit, aber insofern von Angst unterschieden, als sie den Herzschlag verlangsamte und die Sinne beeinträchtigte und so alles »finsterner« erscheinen ließ. Manchmal war es weniger ein Gefühl als vielmehr die Erkenntnis, dass man, wenn man starb, in der Abwesenheit der Zeit, ohne das Vorhandensein eines Gewöhnungsmechanismus oder irgendwelcher Kommunikationsmittel, möglicherweise bis in alle Ewigkeit in einem albraumartigen Zustand gefangen wäre.²⁴

Was fehlt, ist ein Ich, das zwischen Selbstbewusstsein und Gefühl vermitteln kann. Das scharfsinnige Selbstbewusstsein ist in Wirklichkeit eine Form farbloser maschineller Reflexivität, wobei die betreffende Maschine nichts von der Gothic-Erhabenheit von *Neuromancers* Wintermute hat. Stattdessen handelt es sich um eine langweilige Künstliche Intelligenz, die sich ihrer eigenen routinierten Verhaltensweisen bewusst wird, ohne jedoch fähig zu sein, diese zu verändern. Wäre *Taipeh* ein Roman von Jonathan Franzen, gäbe es irgendwann den Punkt, an dem Paul sich seine »auf Traurigkeit basierende Angst« eingestehen und zugeben würde, dass er depressiv ist.

²⁴ Ebd., S. 251.

Doch in *Taipeh* schwillt die »auf Traurigkeit basierende Angst«, die »gar nicht für Menschen gedacht« ist, kontinuierlich an, sie macht das Hintergrund-Ambiente des Romans aus. Genau aus diesem Grund gibt es kein Subjekt, das in der Lage wäre zu sagen: »Ich bin depressiv.« Selbst wenn die Depression sein ganzes Sein durchzieht, behandelt Paul das Gefühl der »auf Traurigkeit basierenden Angst« immer noch so, als sei es die Fehlfunktion einer ansonsten intakten Maschine. Gibt uns das nicht einen Einblick in die wirklichen Bedingungen der Depression – insbesondere im Kontext des kommunikativen Kapitalismus? Die Person, die sagen kann »Ich bin depressiv«, ist bereits aus ihrer Depression herausgetreten, zumindest einen kleinen Schritt. Der kommunikative Kapitalismus lenkt uns von unserer Depression ab, während er uns depressiv macht, genauso wie er uns von unserer Langeweile ablenkt, während er uns langweilt.

POSTKAPITALISTISCHES BEGEHREN

Eine Falle des kommunikativen Kapitalismus ist die Sehnsucht, sich von der technologischen Moderne zurückzuziehen. Die Möglichkeit des Rückzugs würde voraussetzen, dass das gegenwärtige hektische Aufmerksamkeitsbombardement die einzig mögliche Form einer technologischen Moderne darstellt, von der wir uns dementsprechend nur entfernen können. Der kommunikative kapitalistische Realismus agiert so, als hätte die Kollektivierung von Begehren und Ressourcen bereits stattgefunden. In Wirklichkeit aber versperren die Imperative des kommunikativen Kapitalismus die Möglichkeit einer solchen Zusammenführung und gesellschaftlichen Verallgemeinerung, indem sie den bereits existierenden Cyberspace benutzen, um die bestehenden Modi von Subjektivität, Desozialisierung und Schinderei zu verstärken.

Um einige Anhaltspunkte zu erhalten, wie eine Welt jenseits davon aussehen könnte, lohnt es sich, zu dem eingangs besprochenen Film *Anathema* der *Otholith Group* zurückzukehren. In

der Ablösung der libidinösen Fragmente von den kapitalistischen Zeichen, mit denen sie willkürlich artikuliert werden, eröffnet *Anathema* einen Modus der Zeit, der sich stark von den Dringlichkeiten des kommunikativen Kapitalismus unterscheidet. *Anathema* schlägt eine andere Nutzung der digitalen Maschinerie vor, eine neue Form des digitalen Begehrens: nicht weniger als eine Art digitales Halluzinogen. Beim Ansehen von *Anathema* werden wir uns erst bewusst, wie nicht-halluzinogen, wie sauber und »clean« die heutige Mainstream-Kultur geworden ist. Diese Entwicklung ist ein Aspekt des kapitalistischen Realismus, der alles auf die Imperative des *Betriebs* und der neurotischen psychologischen *Innerlichkeit* reduziert. *Anathemas* Halluzinogen verhindert die angsterfüllte Identifikation mit unserem geschäftigen Selbst, unserem Geschäfts-Selbst. Es dehnt die Zeit; verleitet uns dazu, zu verweilen *und* abzudriften. Dabei handelt es sich weder um Erholung noch um Unterhaltung, die lediglich dazu dienen, uns so weit fit zu machen, damit wir wieder zurück an die Arbeit gehen können. Diese Begehrens-Zeit hat so wenig mit der am Tropf hedonischer Nuggets hängenden i-Kultur (iPhone, iMac, ...) zu tun, wie mit der Betriebsamkeit der Arbeit an sich.

Es sind dieser Gebrauch der Zeit und die entsprechenden Bedingungen der Ermöglichung eines solchen Gebrauchs, die uns dazu befähigen, die Zukunft wiederzuentdecken.

Aus dem Englischen von Marcus Quent
und Hannes-Caspar Petzold

GEGENWARTSRISS

ALEXANDER GARCÍA DÜTTMANN

Es wird allmählich immer sinnfälliger und doch gewahrt man es plötzlich. Man gehört zu einer Welt, die sich auflöst und die im Grunde schon von einer anderen Welt oder etwas anderem als einer Welt abgelöst wird. Geschieht, hält man sich an das eigene Empfinden, diese doppelte Lösung, diese Auf- und Ablösung, auf eine schleichende und darum irremachende Art und Weise, so scheint es sich aus der Sicht der anderen um einen unbezweifelbaren Wandel zu handeln. Sie haben ihre Lebensform schon den veränderten Prämissen angepasst, gegen eine andere Lebensform ausgetauscht. Man wird von einer gewissen Bewegungslosigkeit ergriffen, als wolle man es nicht wahrhaben oder als wolle man stillstehen, um das Schicksal noch einmal abzuwenden, die Aufmerksamkeit nicht auf sich lenken. Alles, was man für bedeutsam hielt, für wert, beachtet und betrachtet zu werden, alles, was man geliebt hat, scheint für die anderen seine Bedeutung und seine Anziehungskraft eingebüßt zu haben, jäh in Vergessenheit geraten oder der Gleichgültigkeit anheimgefallen zu sein. Sie orientieren sich im Alltag, indem sie Geräte bedienen und Netzwerke aufbauen, für die man selbst keinen Bedarf hat. Sicherlich könnte man sich den Umgang mit solchen Geräten und das Verhalten in den sozialen Medien beibringen lassen. Aber man weigert sich, weil man fürchtet, dass man, einmal eingeweiht, nicht mehr die Finger von ihnen lassen kann und süchtig nach ihnen wird, und weil man es nicht für ausgemacht hält, dass man weiß, was man sagt, wenn man behauptet, dass sie das Leben oder das Zusammenleben in einer Welt erleichtern. Die Weigerung bleibt willkürlich. Das eine oder andere Gerät hat man sich bereits als Prothese angeeignet. Man fühlt sich hilflos und aufgeschmissen, wenn ein Gerät, von dem man vor zwanzig Jahren sich nichts hätte träumen lassen, nicht mehr

wie gewohnt funktioniert. Die Sprache, die man spricht, klingt in den Ohren der anderen und zunehmend auch in den eigenen wie eine Fremdsprache, die zu lernen sich nicht lohnt, während die Sprache der anderen wie eine grobe, schwerfällige, leer in sich kreisende Sprache anmutet, wie eine Ansammlung umständlicher Phrasen. Der neue Alltag scheint viel reibungsloser abzufließen, als man es erwarten würde, weil er überraschend schnell eine Selbstverständlichkeit erlangt hat, die jeden Widerstand bricht, bevor er überhaupt aufzukommen vermag. Man kann es an der Bereitschaft ablesen, zu evaluieren und sich evaluieren zu lassen, an der Bereitschaft, das *outsourcing* als unverrückbare Gegebenheit des Überlebens und Fortkommens hinzunehmen. Man kann es an dem Erfolg der Gegenwartskunst ablesen.

Hat man es mit den aufgeladenen Gemeinplätzen eines Generationswechsels zu tun, den man nun erlebt, gleichsam am eigenen Geist, oder ist es zu einem kaum zu ermessenden Bruch gekommen, den technologische Innovationen der Kommunikation und eine rücksichtslose Durchsetzung kapitalistischer Politik in allen Bereichen des Lebens herbeigeführt haben, eine Durchsetzung, die die Ungleichheit und den Ausschluss ins zerstörerisch Unvorstellbare steigern?

So sehr die Unterbrechung nicht unversehens die Bildung einer anderen Welt ermöglicht hat, so sehr sie von Veränderungen hervorgerufen worden ist, die sich über einen längeren Zeitraum erstreckt haben, so sehr muss sie, gemessen an einem stetigen Ablauf, wie ein Augenblick der Übereilung und des Sturzes wirken, in dem etwas mit solcher Geschwindigkeit und solcher Gewalt die einzelnen getroffen hat, dass ihnen verborgen bleiben muss, wie ihnen geschehen ist. Wo eine umfassende Veränderung stattfindet, zeigt die Entwicklung, die sie vorzubereiten und möglich zu machen scheint, einen so tiefen Einschnitt an, dass sich Entwicklung und Einschnitt nicht mehr entgegensetzen lassen, die Entwicklung nur im Nachhinein konstruiert werden kann, es für immer als unentscheidbar gelten muss, ob

die aposteriorische Konstruktion nur eine Rationalisierung ist oder nicht.

Man hat es kommen sehen, es kam aber, weil man es nicht vorhersehen konnte. Zunehmend und dennoch schlagartig hat man also das Gefühl, dass man in Anführungszeichen oder im Modus des Als-ob existiert, in einem Modus, der einen nicht trägt und den man auch nicht selbst gewählt hat, etwa weil man wie im Römerbrief einen erlösenden Eingriff vorweggenommen hat, einen revolutionären Eingriff, die Gewissheit seines Bevorstehens so groß war, dass man sich weiterhin so verhalten kann, als würde alles seinem alten Gang folgen. Als Reflex darauf, dass das Als-ob ein aufgedrängtes ist, neigt man schließlich zu zwei entgegengesetzten Verhaltensweisen, die sich beide als ohnmächtig erweisen müssen, will man der Nötigung begegnen. Man hält entweder an der verlorenen Welt fest, vergräbt sich mehr oder weniger verbissen in sie und betreibt mehr oder weniger abwehrend, von Ressentiments erfüllt, ihre Rechtfertigung; oder man kehrt umgekehrt der überkommenen Welt den Rücken zu und versucht, sich recht und schlecht, mit scharfem Blick für die Unabänderlichkeit des Neuen, das vielleicht gar nicht so neu ist, oder mit affirmativer Begeisterung für eine noch unerprobte Beweglichkeit in der anderen, schon erstaunlich vertrauten Welt zu behaupten. Dass der Grund, warum sich beide Verhaltensweisen, die reaktive und die progressive, als unzureichend erweisen, in einer Nötigung liegt, der gegenüber man unfrei bleibt, bedeutet, dass man in beiden Fällen gegen nichts anrennt, weder gegen die neue noch gegen die alte Welt. Man rennt nur gegen sich selber an, verneint jedes Mal die andere Welt.

Freilich kann das Setzen auf das Neue, auf ein neues Barbarium, wie es Benjamin in den Dreißigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts für sich beansprucht, und auf einen neuen Nonkonformismus, wie ihn Marcuse in den späten Sechzigerjahren des zwanzigsten Jahrhunderts für sich entdeckt, mehr sein als lediglich ein hilflos opportunistischer Reflex auf eine Nötigung. Es kann auch eine an die Welt gerichtete Herausforderung sein, mit

der man sich den Mut und die Freiheit des Denkens erhält, die über jede Welt hinausgehen müssen, weil sie die wesentliche Unabgeschlossenheit einer Welt indizieren.

In den letzten Dezennien hatte die Nötigung, wie angemerkt, etwas mit dem Umstand zu tun, dass gerade technologische Innovationen der Kommunikation, die Erfindung eines allgemein zugänglichen Netzes oder mobiler Telefone für alle, zur Zeitigung der globalen Unterbrechung entscheidend beigetragen haben, mag es auch unwahrscheinlich sein, dass ohne wichtige technologische Innovationen umfassend erschütternde Wirkungen von Umbrüchen ausgehen können. Die Technik, das Machbare, das gemacht wird, das Machbare, das durch eine unwiderstehliche Tendenz zum Machen in eine zwangsläufig unkontrollierbare Bewegung gerät, als würde sich im Machbaren das Machen ungeduldig zuvorkommen oder als würde immer gemacht, was gemacht werden kann, entzieht sich der Kritik, die sich bemüht, den technischen Einsatz aufzuhalten, selbst wenn der Technikritiker daran erinnert, dass das Machbare nicht die Eindeutigkeit aufweist, die man ihm aufgrund jener Tendenz zuschreibt, und dass die Tendenz zum Machen des Machbaren ihrerseits durch weitere, ökonomische Interessen gelenkt wird. Die Kritik der Technik ist gegenüber der in ihrem Gegenstand liegenden Nötigung ohnmächtig, ein hinkendes Sollen.

Warum ist die Nötigung, die mit dem unterbrochenen Übergang zu einer anderen Welt einhergeht, von der man zunächst nicht einmal annehmen kann, dass sie eine andere Welt sein wird und nicht etwas anderes als eine Welt, eine Nötigung, die für einen solchen Übergang oder Nicht-Übergang konstitutiv ist, die man also selbst dann verspürt, wenn die Veränderung eine gewollte und befreiende ist? Weil man das In-der-Welt-Sein als ein offenes begreifen muss, man an einer Welt in dem Maße hängt, in dem sie nicht eine geschlossene sein kann. Alain Badiou behauptet in einer Vorlesung über die »Bilder der Gegenwart«, dass eine Welt in dem Augenblick, in dem sie »vollstän-

dig«¹ wäre, aufhören würde, eine Welt zu sein. Würde etwas die Welt gänzlich überziehen und umgreifen, so würde sie sich als Welt »verflüchtigen«. Was die Welt demnach zur Welt erst macht, ist ihre grundsätzliche Unvollständigkeit, eine Offenheit, eine Inexistenz, die sie bereits anderen Welten aussetzt, anderen möglichen oder wirklichen Welten. Die grundsätzliche Unvollständigkeit der Welt erlaubt es, in der Welt zu sein. Dass man aber in der Welt ist, bedeutet, dass man sich zu ihr verhält – zu ihr, zu sich, zu anderen und anderem in der Welt, zur bezuglosen Unverhältnismäßigkeit, auf die die Offenheit der Welt jedes Verhalten ebenfalls bezieht, ob es will oder nicht. Dass man in der Welt ist, bedeutet, dass die Selbstvergessenheit, die Vergessenheit um das In-der-Welt-Sein, zum Weltverlust oder zur Weltlosigkeit führt, zu einer Erstarrung, die die Welt durch eine Ordnung ersetzt, in der alles seinen Platz hat, kein Verhalten jedoch mehr denkbar ist. Der Riss, der die Gegenwart durchzieht, ist der Riss, der die Welt durchzieht, die durch den globalen Kapitalismus immer weniger eine Welt ist, immer mehr zu einer Ordnung wird, zu einem Chaos. Auf die Verwandlung der Welt in eine Ordnung antwortet eine andere, reaktive oder reaktionäre Verwandlung der Welt in eine Ordnung. Der Welt soll eine Wiedererkennbarkeit verliehen werden, die sie in Wahrheit abschafft, sodass zwei Erstarrungen oder zwei Weltlosigkeiten aufeinandertreffen, zwei reine Verfügbarkeiten, die reine Verfügbarkeit eines schonungslosen Kapitalismus, der sie durch die Dialektik von Ein- und Ausschluss immer wieder in eine unreine Verfügbarkeit verkehren muss, und die reine Verfügbarkeit eines konservativen Anti-Kapitalismus, der durch die Starrheit seiner programmatischen Ausgrenzungen und Beschränkungen Gewalt produziert und reproduziert, die Verfügbarkeit seinerseits in eine unreine verkehrt.

Man hängt in dem Maße an einer Welt, man wird in dem Maße von einer Welt getragen, man rennt in dem Maße gegen eine Welt an, in dem die Abhängigkeit und die Stütze fortfallen

¹ Alain Badiou, *Images du temps présent*, Paris 2014, S. 120.

oder ersetzt werden können; ja man hängt umso stärker an der Welt, in der und zu der man sich verhält, wird umso mehr von ihr getragen, rennt umso heftiger gegen sie an, je mehr der Hang zur Welt ein Hang ins Leere ist, das Getragenwerden von der Welt ein Absturz und das Anrennen gegen die Welt eine Lähmung. Eine Welt, so unerträglich sie sein mag, so sehr sie das Dasein einschränken, einferchen und einsperren kann, hält es immer noch zu einem Verhalten an und lässt sich dadurch, durch den Halt eines Verhaltens, immer noch aushalten, jedenfalls so lange, wie die Knechtschaft sie nicht auf eine Ordnung reduziert hat, Herrschaft die Macht aufsaugt, die, folgt man Foucault, stets ein Verhältnis ist, ein Verhältnis von Handelnden zu Handelnden, ein Verhältnis, das durch die Ungleichheit zustande kommt, die den Punkt aus sich heraustreten lässt, aus seiner Selbstgleichheit. Eine Ordnung ist eine Ordnung von Punkten, eine Welt eine Welt von Verhältnissen.

In diesem Sinn ist das Verlassen einer Welt, das Eintreten in eine andere Welt ebenfalls eine Nötigung, etwas, gegen das man sich wehrt, das einen mit Zögern und Zweifeln, mit Unsicherheit und Unbehagen, mit Furcht und Angst erfüllt, in dem Moment, in dem man sich der Einsicht in die Hinfälligkeit und Unwiederbringlichkeit der alten heimischen Welt ergibt, aber auch in dem Moment, in dem man die andere Welt willkommen heißt, das Eintreten in sie als Befreiung empfindet, als umstürzende Praxis erlebt, durch die man die vormaligen Fesseln ablegt. Eine Stelle in Virginia Woolfs Roman *Mrs. Dalloway* weist auf das Tragende einer Welt hin, auf den Trost, den sie spendet, nicht, indem der Einzelne sich als solcher angesprochen fühlt, als Teil einer wiedererkennbaren Gemeinschaft, sondern indem er sich in der Welt als anonym erfährt, als wäre Anonymität gerade die Bedingung für eine Erfahrung, ein Durchqueren, ein Verhalten und dadurch tröstlich oder als würde die Bildung einer Welt auf eine Eroberung der Anonymität hinauslaufen, auf die Entdeckung des Trosts als unbegrenzte Tragweite einer Vermischung, einer Unordnung, einer Promiskuität. In der Nähe von St. Paul's Cathe-

dral hört eine Figur das Getöse der Stadt London, leutselig, weil buchstäblich gleichgültig: »Die Vergeßlichkeit der Menschen mag sich verwundend auswirken, ihre Undankbarkeit zersetzend, doch diese fortwährend und Jahr um Jahr ausströmende Stimme nahm alles in sich auf, was sie aufnehmen konnte, dieses Gelöbnis, diesen Lastwagen, dieses Leben, diesen Aufzug, um sie alle einzuhüllen und weiterzutragen, wie in dem harten Strom eines Gletschers das Eis einen Knochensplitter, ein blaues Blütenblatt, ein paar Eichbäume einbehält und vorwärts-treibt.«²

Die Frage nach anderen Welten erweist sich folglich als Frage nach der Möglichkeit eines freien Verhaltens zu einer Nötigung oder zu einer Unfreiheit. Sie erweist sich als Frage nach einem Als-ob, das man nicht einfach als Gegensatz zu einem So-ist-es verstehen darf, soll es doch die Unfreiheit Lügen strafen, zu der es sich verhält. Was tut man, wenn man so tut, als wäre man frei? Man ist es immer auch, unabhängig davon, wie scheinhaft die Freiheit sein mag, die man sich nimmt, scheinhaft, weil man beispielsweise weiterhin in einer unfreien Welt oder in einer kontrollierenden Gesellschaft sein Dasein fristet. Man kann nicht so tun, als ob man frei wäre, ohne tatsächlich frei zu sein. Denn das Als-ob konstituiert sich in einem Spielraum und als ein Spielraum. In diesem Spielraum tut man stets mehr oder weniger als das, was man tut. Das Als-ob fällt nicht mit sich zusammen wie das So-ist-es, es verdoppelt nicht das So-ist-es durch ein anderes So-ist-es, sondern schafft eine Distanz zu dem So-ist-es, indem es von sich selbst abweicht, sich in dieser Abweichung bewährt. Begreift man das Als-ob im Sinne des Paradoxons des Schauspielers, von dem Diderot spricht, müsste man sagen, dass die beiden Seiten dieses Paradoxons, die Verfügung des Schauspielers über seine Rolle und die Verfügung der Rolle über den Schauspieler, einem Verhalten entsprechen, das von einem So-ist-es bestimmt wird, und dass das Als-ob seinen Ort allein in

² Virginia Woolf, *Mrs. Dalloway*, London 2012, S. 140.

der widerspenstigen Kollision dieser beiden Verhaltensweisen hat, in dem Paradoxon selber, nicht als eine seiner beiden Seiten. Die eine Seite des Paradoxons ist die Seite des bewussten Spielens: der Schauspieler meistert seine Rolle, verfügt über sie und weiß in jedem Augenblick, dass er eine Rolle spielt. Sein Verhalten wird also letztlich von dem So-ist-es eines solchen Wissens bestimmt, davon, dass er sich nicht vom Rollenspiel irre machen lässt, es beherrscht. Die andere Seite des Paradoxons ist die Seite des Eingehens in die gespielte Rolle: der Schauspieler kann sich von der Rolle nicht lösen, geht so sehr in sie ein, dass er mit ihr verschmilzt und zu der Person wird, die er spielt. Wiederum bestimmt ein So-ist-es sein Verhalten, das So-ist-es der Person oder Figur, in die er sich für die Zeit, die das Spiel dauert, verwandelt.

Ist man jedoch vermöge des Als-ob frei, wenn man sich die Freiheit nimmt, so tut, als wäre man im Angesicht einer Unfreiheit, einer Notwendigkeit, einer Nötigung frei, dann ist das eigene Verhalten unberechenbar und unvorhersehbar. Man ist ein unsicherer Kantonist, eine tickende Zeitbombe, ein wandelndes Pulverfass, ein Anarchist der Gegenwart. Denn das eigene Verhalten kann weder als reaktiv-reaktionäres noch als reaktiv-progressives identifiziert werden, weder als verstocktes Verhalten, das sich dem Entstehen einer anderen Welt verschließt, noch als dem Anschein nach freimütiges Verhalten, das die Flucht nach vorne ergreift und sich ebenfalls dem Entstehen einer anderen Welt verschließt, dieses Mal, weil es das Verschwinden der alten Welt allzu leicht nimmt, die Unvermeidbarkeit des stetigen und gewaltsamen, unterbrochenen Übergangs allzu rasch bekräftigt. Selbst dort, wo man das Verschwinden der alten Welt begrüßt, die alte Welt eine Welt solcher Not war, dass die entstehende neue Welt eine bessere Welt sein muss, gerät das Aufatmen, das nicht stockt, unweigerlich in die Gefahr, die Gefahr zu verkennen, die mit der alten Welt verbunden war, die Gefahr der Erneuerung der Not, die man glaubt, hinter sich gelassen zu haben, der Erneuerung der Not in einer bislang unbekannten Gestalt.

Ist indes das Als-ob, wenn es einem Verhalten gleichkommt, einem freien Verhalten zu einer Unfreiheit, nicht untrennbar mit einer Welt verbunden und zwangsläufig welthaft, sodass es über die Möglichkeit hinwegtäuschen muss, dass keine andere Welt die sich auflösende Welt ablösen wird, über eine Möglichkeit, die die Nötigung noch verstärkt? Dann wäre das Als-ob kein freies Verhalten zu einer Unfreiheit. Und durchzieht das Als-ob nicht jedes So-ist-es, nicht jede Eindeutigkeit eines Verhaltens, weil sonst ein Verhalten ununterscheidbar wäre von Verschiebungen und Verlagerungen in einer Ordnung? Dann gäbe es nicht ein konventionelles Verhalten einerseits, ein Verhalten, das so oder so ist, und ein marginales Verhalten andererseits, ein Verhalten, das von jeder Konvention abweicht, von jeder zweiten Natur. Alles Verhalten wäre Abweichung, ein Als-ob, die vorwegnehmende Beanspruchung einer Freiheit, durch die eine Ordnung in eine Welt übergeht.

Ist das Als-ob aber nichts als ein Verhalten, das man als solches erkennen kann? Beansprucht es nicht gerade als Verhalten einen Spielraum und eine Freiheit, die es von sich abweichen lassen, von einem bestimmten, gegenwärtigen Verhalten, und die die Grenzen seiner Erkennbarkeit markieren, seiner Gegenwart, sodass man bei einem freien Verhalten, bei einem Verhalten »als ob« nie wissen kann, ob es nicht ebenfalls ein zwanghaftes ist, ein Verhalten, das der Unberechenbarkeit und Unvorhersehbarkeit als Zwang untersteht, ein Verhalten, das gleichsam selber von einem Als-ob affiziert wird und das dadurch stets zweideutig wirkt?

Man tut nicht nur so, als ob man frei wäre und ist es in diesem Tun, man tut stets auch so, als ob man sich verhalten würde, indem man so tut, als ob – das Als-ob muss das Verhalten des Als-ob affizieren, muss es unentscheidbar zwischen Freiheit und Zwang schwanken lassen, zwischen dem Welthaften und dem, was anders ist als das Welthafte, wenn denn das Als-ob mehr sein soll als eine willkürlich angelegte und abgelegte Maske, die Freiheit eine stets schon vorausgesetzte und die Voraussetzung

der Freiheit, der Möglichkeit des Als-ob als Möglichkeit eines Verhaltens, eine Leugnung der Unvollständigkeit der Welt, ihrer Öffnung auf etwas, das nicht eine andere Welt sein muss, eine andere Gegenwart.

Ist nun alles Verhalten ein Als-ob, eine Abweichung von sich, die es trotz des Zwangs, dem es sich nicht zu entziehen vermag, zu einem freien Verhalten und dadurch eben zu einem Verhalten erst macht, exponiert sich jedes Verhalten – das aufrichtige, das unaufrichtige, das ernsthafte, das leichtfertige – seinem Gegenteil und bekommt dadurch ein Gewicht, das Gewicht eines Einsatzes. Die sicherlich unvermeidliche Konventionalisierung des Verhaltens ist ein Versuch, ihm das Gewicht zu nehmen, dem, der sich so oder so verhält, nicht dauernd einen Einsatz aufzubürden, mit dem er auf die Dauer kaum den Alltag bewältigen könnte, die Konventionalisierung des Lebens. Und das Sosein des So-ist-es, dass man also entweder aufrichtig ist oder nicht, ernsthaft oder nicht, verdient nur dort ein Verhalten genannt zu werden, wo es sich in einer Situation bewähren muss, seine Geradheit eine Beugung erhält oder zumindest auf eine Ablenkung trifft, die es sowohl kompromittieren als auch glaubwürdig machen kann. Freilich könnte man ebenfalls sagen, dass die eigentliche Geradheit des Verhaltens solche Bewährungsproben bereits berücksichtigt oder solche Begegnungen bereits vorwegnimmt, das Verhalten aus diesem Grund ein Verhalten ist.

Das Verhalten oder Quasi-Verhalten des Als-ob ist somit das einzige, das sich frei zu der Nötigung verhalten kann, die mit dem in jeder Welt angelegten Gegenwärtsschnitt einhergeht. Es könnte als das Verhalten oder Quasi-Verhalten einer absoluten Gegenwart bezeichnet werden, begreift man absolute Gegenwart als eine Gegenwart, die durch das Rühren an den Nerv der Zeit als solche erscheint, durch eine Gegenwärtigkeit des Gewärtigens, das dem Schnitt gerecht zu werden trachtet, der die Gegenwart durchzieht. Die Anweisung, die die absolute Gegenwart enthält, lautet: Suche den Schnitt und verhalte dich zu seiner Nötigung – als ob du frei wärst.

Durch den Riss und seine Nötigung drängt sich die Gegenwart umso mehr auf, als sie gleichzeitig zurücktritt, man sich andere Gegenwartsrisse vergegenwärtigen kann. In seiner berühmten römischen Inszenierung eines Gegenwartsstücks von Giovanni Testori, *L'Ariald*, hat Visconti 1961 das Theater benutzt, um durch ein Als-ob der Darstellung den Gegenwartsriss deutlich zu machen. Erst nach langem Hadern mit der Zensur schaffte das Stück es auf die Bühne, um dann wenige Wochen später, als der Vorhang in Rom zum letzten Mal gefallen war und man es gerade zum ersten Mal in Mailand aufgeführt hatte, verboten zu werden.³ *L'Ariald* spielt in einem neuen Viertel am Rand von Mailand, in einem Viertel wie der Ghisolf, dort, wo die Stadt ins Land übergeht, billige Wohnbauten an noch unbebautes, bewachsenes Gelände grenzen. In diesem Viertel wohnen Kleinbürger, die als Händler zu den Besserverdienenden gehören, aus dem italienischen Süden zugewanderte Arbeiter, die mit ihrer aufzehrenden Tätigkeit kaum dem Elend entgehen, dem Hunger, junge Zuhälter, Prostituierte, Streuner. Die ihnen verbleibende Zeit verbringen sie mit Liebesabenteuern im Gebüsch, mit der Einübung in ein Familienleben, mit der Verdeckung von Leidenschaften, die von der gesellschaftlichen Moral, von der Moral der zusammengewürfelten Gemeinschaft, geächtet werden, mit dem Ausfahren von Motorrädern. Neidisch blicken sie auf die »Schweine«, denen sie dienen, jene als korrupt hingestellten Mailänder, die im Zentrum wohnen und sich durch den wirtschaftlichen Aufschwung bereichert haben. Der Boom zeitigt den Gegenwartsriss, der die Welt des vorindustriellen

³ Die umfangreiche und verdienstvolle Dokumentation, die Federica Mazzocchi zu dieser Inszenierung vorgelegt hat, enthält eine CD, die es nicht nur erlaubt, die Bühnenmusik zu hören, die kurzen Lieder, die Nino Rota für *L'Ariald* komponiert hat, sondern auch den Mitschnitt einer Aufführung. Vgl. Federica Mazzocchi, *L'Ariald 1961*, Mailand 2015. Testori hat am Drehbuch von Viscontis Film *Rocco e i suoi fratelli* (1960) mitgeschrieben.

Italien zumindest im Norden dem Untergang weiht. Die Gestalten des Stücks erfahren alle die Not, die der Riss ihnen auferlegt. Sie werden genötigt, sich zu ihm zu verhalten, ihre Freiheit dabei zu bewahren oder aufzugeben. Testoris Stück und Viscontis Inszenierung konzentrieren sich auf die Übertreibung der Gefühle, auf die Gesten der Verzweiflung und der Anklage, der Begierde und des Getriebenseins, auf das Melodrama der Benachteiligten, die sich gegenseitig ausbeuten und diskriminieren, voneinander profitieren, missgünstig einander das Glück streitig machen. Es verwundert kaum, dass die Künstler sowohl von der rechten als auch von der linken Presse angegriffen wurden, von Faschisten der Christlichen Demokratie und linientreuen Kommunisten. Immer mehr zieht sich das Stück zu einer Reihe von Eruptionen zusammen, von Paroxysmen, zu einem Schrei der Lust und des Leidens, dessen Grund nur angedeutet wird. Könnte man in dem Als-ob der dargestellten Übertreibung, so sehr sie einem wirklichen Gefühl entspricht, es auszudrücken vermag, nicht einen Ausbruch der Freiheit erblicken, der sich der Nötigung im Gegenwartsriss beugt und zugleich entwindet? Bricht die Freiheit nicht auf der Bühne aus, im Als-ob des Schauspielers, dessen Darstellung einem melodramatischen Als-ob gilt?

JENSEITS DES BANNS MYTHOS DES IMMERGLEICHEN ODER NEUE FORTSCHRITTSSEQUENZ

MICHAEL HIRSCH

1. SPEKULATIVE ZEITDIAGNOSEN – DER NEOKONSERVATIVE *RADICAL CHIC* DER JÜNGEREN GEGENWART

›Absolute Gegenwart‹ – das ist eine vielleicht zutreffende, aber auch gefährliche Formel zur Bestimmung unserer Gegenwart. In ihr liegt eine verführerische Zeitstimmung. Sie legt eine Blockierung nahe, in deren Bann man sich gerne aufhält. Ein merkwürdiger Stillstand der Strukturen unter einer Oberfläche rasender Aktivitäten und Aktivierungen, Mobilisierungen und Beschleunigungen – eine Dynamik, die seit Marx' Kritik der politischen Ökonomie freilich zum Standard gesellschaftlicher Selbstbeschreibung gehört. Quer zu diesen Formeln möchte ich die These vorschlagen: Es gibt in der Moderne streng genommen keine Stagnation und keinen Stillstand. Stagnation kann sich immer nur auf die fortschrittliche Seite des politischen und intellektuellen Spektrums beziehen, auf einen Mangel an progressiven Ideen, Bewegungen, Forderungen. Meine These ist: *Es gibt in der modernen Gesellschaft in Wirklichkeit immer nur Fortschritt oder Reaktion, fortschrittliche oder restaurative historische Sequenzen.* Ich folge daher zunächst Alain Badiou's These, dass um 1980 eine Epoche der Restauration begonnen hat.¹ Die Frage lautet insofern immer: In welche Strömung und auf welche Weise stellt sich eine Zeitdiagnose hinein? Welchen performativen Gehalt hat sie? Welche Stimmung erzeugt sie?

Spekulative Zeitdiagnosen, vorzugsweise aus Frankreich, hatten seit den späten Siebzigerjahren immer einen gewissen Hang zu eher unpolitischen Denkfiguren. Das war schon bei

¹ Vgl. Alain Badiou, *Das Jahrhundert*, Zürich / Berlin 2006, S. 25.

Jean Baudrillard 1976 so (*Der symbolische Tausch und der Tod*), bei Paul Virilio 1977 (*Geschwindigkeit und Politik*), oder bei Jean-François Lyotard 1979 (*Das postmoderne Wissen*). Immer steckt im Kern der eleganten Thesen vom *Ende der Großen Erzählungen*, von der *Simulation* oder von der *Beschleunigung* ein zutiefst konservatives Moment, das Moment der *Dystopie* im Begriff Postmoderne oder Posthistoire. Diese Zeitdiagnosen stellen Epochenbehauptungen auf und schreiben der geschichtlichen Entwicklung dabei implizit ein gleichsam schicksalhaftes Eigenleben zu. Was also soll die heutige Rede von einer ›absoluten Gegenwart‹? Vielleicht bedeutet es, dass nun – einige Jahrzehnte nach den ersten konservativen Zeitdiagnosen der Entzauberung nicht nur jeden Fortschrittsglaubens, sondern schon der Hypothese eines möglichen zukünftigen Fortschritts in der Geschichte – diese Wahrheiten nicht mehr nur latente intellektuelle Botschaften konservativer Ideologiekritiker sind, sondern mit zunehmender Zeit zur manifesten Wahrheit unseres Bewusstseins werden. Dystopie als manifeste Wahrheit nicht mehr nur der Populärkultur von Hollywood-Filmen, sondern eben auch der Hochkultur im Schrifttum von ›kritischen‹ Zeitgenossen? Was neu ist an gegenwärtigen Dystopien, das scheint der dezidiert apokalyptische Horizont: Es geht nicht mehr nur um ein Verschwinden fortschrittlicher oder utopischer Erwartungen an die Zukunft. Es geht um die permanente Drohung mit dem Zusammenbruch, mit dem Ende. Bankencrash, Klimakatastrophe, Flüchtlingskatastrophe, Staatsverschuldung usw. – überall haben nicht nur die Drohung mit dem Zusammenbruch, sondern auch die Regierungstechniken seiner vorläufigen Abwendung die Herrschaft übernommen in den postdemokratischen *Global Governance Regimes*. Das gilt für ökologische, wirtschafts- und sozialpolitische, fiskalische wie entwicklungspolitische Probleme gleichermaßen.

2. ABSOLUTE GEGENWART: STAGNATION ODER REGRESSION?

Mark Fisher, der die Vortragsreihe eröffnete, in deren Rahmen die hier vorgestellten Überlegungen entwickelt wurden, erwähnt in seinem Buch *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?* einen Fredric Jameson zugeschriebenen Satz: »Es ist einfacher, sich das Ende der Welt vorzustellen als das Ende des Kapitalismus.«² In solchen Sätzen kondensiert sich der dystopische Charakter unserer Gegenwart. Wir haben keine Zukunft mehr, so scheint es, keine Fortschrittshoffnungen oder Bilder einer besseren Zukunft. Wir kennen die Dystopien vor allem aus der Populärkultur, insbesondere aus Hollywood-Filmen. Fisher erwähnt den obigen Satz im Zusammenhang einer Kommentierung des Films *Children of Men* von Alfonso Cuarón aus dem Jahre 2006. Der hier beschworene Zustand ist der einer Krise in Permanenz. Die Zukunft erscheint fast nur noch als Bedrohung, und die staatlichen und technowissenschaftlichen Systeme des »Kapitalistischen Realismus« beziehen ihre größte Macht über die Einzelnen aus einer *permanenten Erpressung*, aus der Drohung mit einem Zusammenbruch, der jederzeit möglich wäre.³ Wenn aber die Zukunft keinen Raum für fortschrittliche Alternativen mehr darstellt, sondern eher einen Zeit-Raum drohender Zusammenbrüche und Apokalypsen, dann gibt es im besten Fall nur noch eine unendliche Verlängerung der Gegenwart. Ohne ein fortschrittliches Narrativ keine Geschichte mehr – sodass irgendwann als einziges von Menschen gemachtes Anderes zum Gegenwärtigen nur noch sinnlose Unterbrechungen und Gewalt erscheinen: die perversen Heilslehren des Terrorismus und seiner räum-

² Mark Fisher, *Kapitalistischer Realismus ohne Alternative?*, Hamburg 2013, S. 8.

³ Vgl. auch Boris Groys, »Geld schlägt Wort. Die Herrschaft der Oligarchen nach dem Sieg des Mammons über die Kultur. Gespräch mit Frank M. Raddatz«, in: *Lettre Internationale*, Nr. 111, Winter 2015, S. 35-41, hier S. 35.

lich, zeitlich wie rechtlich entgrenzten, tatsächlich unendlichen staatlichen wie internationalen Bekämpfung.⁴

Wie in Mark Fishers Kommentar von Jamesons These deutlich wird, geht es bei der Erschöpfung unserer Zukunft vor allem um unser gleichermaßen individuelles wie kollektives, gleichermaßen intellektuelles wie politisches *Vorstellungsvermögen*. Offensichtlich ist dieses Vorstellungsvermögen, die soziale Phantasie oder vielleicht sogar schon selbst das emanzipatorische Begehren nach möglichen anderen Formen von Gesellschaft und menschlichem Zusammenleben heute blockiert. Insofern ist der Titel dieses Buches gut gewählt: Wir leben in einer Art absoluter Gegenwart. Mein eigener Vorschlag wird darin liegen, diesen Zustand als einen mythischen Bann zu analysieren. Dies betrifft sowohl die gesellschaftlichen Zustände selbst als auch unser Bewusstsein von diesen Zuständen.

Wenn die Gesellschaft zunehmend dystopische Züge hat, dann erscheint sie uns, wie Niklas Luhmann frühzeitig konstatierte, wie ein »indisponibles Schicksal«⁵. Darin liegt ein mythisches Verhältnis zur gegenwärtigen Zeit – eine Art Verdammnis zur ewigen Wiederholung bestehender Strukturen und Formen. In Luhmanns Theorie berühren sich insofern mythisches und evolutionäres Denken. Die Rede von einem indisponiblen Schicksal bezeichnet dabei eben nicht schicksalhafte, göttliche Gewalten, sondern ein evolutionäres Geschehen, das zwar von Menschen und menschlichen Entscheidungen beeinflusst, nicht aber bewusst geplant und gestaltet werden kann. So heißt es ganz lakonisch: »Über die zukünftigen Gegenwarten wird die gesellschaftliche Evolution entscheiden [...].«⁶ Die Evolution der menschlichen Gesellschaft erscheint daher irgendwann tatsächlich wie

⁴ Ebd., S. 41.

⁵ Niklas Luhmann, »Die Beschreibung der Zukunft«, in: ders., *Beobachtungen der Moderne*, Opladen 1992, S. 129-147, hier S. 147.

⁶ Ebd.

ein Schicksal. Dies ist das historische Ereignis unserer Epoche, welches sich dann irgendwann in Theorien wie derjenigen von Luhmann verkörperte: die Verflüchtigung des Erwartungshorizonts einer fortschrittlichen Zukunft, die auf bewusste menschliche Entscheidungen zurückgeht. Im Unterschied zu vergangenen Zeiten ist diese mythische Form durch einen rasenden Stillstand charakterisiert. Um überhaupt das gegenwärtige Niveau zu halten, braucht die Gesellschaft, brauchen die einzelnen Individuen ein immer größeres Maß an Dynamik und Veränderungsbereitschaft. Dem entspricht auch das staatliche Leitbild der ›Aktivierung‹. Der größte Teil der individuellen wie der kollektiven Energie wird von der Anstrengung zur Erhaltung des Status quo aufgesogen.

3. FORTSCHRITT UND BANN. SOZIALE UNSICHERHEIT UND ÜBERMACHT DER VERHÄLTNISSE

Meine Absicht ist es, den Begriff des Fortschritts in diesem Zusammenhang wieder plausibel zu machen. Wenn man die jeweils historisch möglichen Fortschrittmöglichkeiten in der Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse nicht ergreift, dann ist die Folge eben eine restaurative Epoche. Fortschritt wäre indes das, was über den Bann der Verhältnisse hinausführte. Lag das Interesse zum Beispiel der Kritischen Theorie Theodor W. Adornos darin, das »Übergewicht von Verhältnissen über die Menschen, deren entmächtigte Produkte diese nachgerade sind«⁷, aufzuzeigen, so scheint es heute, als ob sich diese einst kritische gesellschaftstheoretische Einsicht zunehmend zu einer affirmativen, unpolitischen und resignativen Vorstellung von der Übermacht der Verhältnisse entwickelt hätte. Es scheint, dass

⁷ Theodor W. Adorno, »Gesellschaft«, in: ders., *Soziologische Schriften I, Gesammelte Schriften*, Bd. 8, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1990, S. 9-19, hier S. 9.

Adornos Warnung, die »Selbständigkeit des Übermächtigen« bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse habe »zugleich den Charakter von Ideologie, eines gesellschaftlich notwendigen Scheins, der zu durchschauen und zu verändern wäre«⁸, in den Ohren der Zeitgenossen zunehmend ungehört verhallt. Adorno wusste von der Schwerkraft dieser Ideologie, wenn er in der unmittelbar folgenden Passage schrieb: »Aber solcher Schein ist fürs unmittelbare Leben der Menschen das ens realissimum. Die Schwerkraft der gesellschaftlichen Verhältnisse tut alles dazu, jenen Schein zu verdichten.«

Die Aufgabe fortschrittlicher Theorie und emanzipatorischer Erkenntnis liegt also in der Auflösung dieses Scheins, in der Lösung von dem Bann, unter dem wir leben. Der Bann ist die »falsche Identität zwischen der Einrichtung der Welt und ihren Bewohnern«.⁹ Was Adorno in den späten Sechzigerjahren gesellschaftskritisch in seiner Theorie formulierte und durch die Wahl des diagnostischen Begriffs des Spätkapitalismus mit einem historischen und fortschrittlichen Index versah, das scheint in unserer heutigen Gegenwart zu einer Form des resignativen common sense geworden. Insofern muss meines Erachtens Adornos Theorie neuerlich in kritischer Absicht gegen unser heutiges Bewusstsein gerichtet werden:

Die Verselbständigung des Systems gegenüber allen, auch den Verfügenden, hat einen Grenzwert erreicht. Sie ist zu jener Fatalität geworden, die in der allgegenwärtigen [...] frei flutenden Angst ihren Ausdruck findet [...]. Verselbständigt aber haben sich am Ende doch nur die unter den Produktionsbedingungen vergrabenen Beziehungen zwischen Menschen. Deshalb bleibt die übermächtige Ordnung der Dinge zugleich ihre eigene Ideolo-

⁸ Ebd., S. 17.

⁹ Theodor W. Adorno, »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?«, in: ders., *Soziologische Schriften I*, a.a.O., S. 354-370, hier S. 369.

gie, virtuell ohnmächtig. So undurchdringlich der Bann, er ist nur Bann.¹⁰

Adorno ist in diesem Punkt deutlich. Philosophie, politisches Denken und Sozialwissenschaften haben eigentlich gar keine andere Aufgabe als Entmythologisierung: die Auflösung, die Entzauberung dieses Banns – die Befreiung der Menschen von seiner gleichsam magischen Gewalt. Die Fortschrittsperspektive ist für ein solches Denken immer eindeutig: die emanzipatorische Aneignung der sozialen Beziehungen zwischen den Menschen; das Anhalten der blinden Wiederholung des Immergleichen, welche immer mehr die Form einer entfesselten gesellschaftlichen Dynamik hat. Wenn wie heute im aktivierenden Staat des Neoliberalismus zunehmend auf individueller wie kollektiver Ebene Dynamik und Wandel zum absoluten kategorischen Imperativ werden, dann gilt in noch größerem Maße, was Adorno schon 1961 schrieb: Dann »verkehrt Dynamik sich selbst ins Immergleiche, in Statik«.¹¹ Mit Adornos Theorie des Spätkapitalismus lässt sich verstehen: *Was wie eine dystopische Stagnation aussieht, ist in Wirklichkeit eine Regression.*

Die politische Pointe des Fortschrittsbegriffs einer kritischen Aufklärung ist dabei ja nicht ein Fortschritts*glaube*, nicht so sehr der Glaube daran, dass es schon einen substanziellen Fortschritt der Menschheit gegeben hätte oder gar dass es gleichsam einen Automatismus, ein fortschrittliches Naturgesetz gäbe. Genau darin liegt der Unterschied zwischen einfachem liberalem Aufklärungsdenken und seiner kritischen Weiterentwicklung. Adorno zeigt, dass Kant in seiner Geschichtsphilosophie die gesellschaftliche Entwicklung als immanent fortschrittlich hypostasiert,

¹⁰ Ebd., S. 369f.

¹¹ Theodor W. Adorno, »Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien«, in: ders., *Soziologische Schriften I*, a.a.O., S. 217-237, hier S. 235.

als eine gleichsam automatisch ablaufende Naturteleologie.¹² Die Pointe eines kritischen Begriffs von Fortschritt ist also die Überzeugung, dass Fortschritt noch nicht wirklich begonnen hat, aber jederzeit durch bewusstes menschliches Handeln hergestellt werden *könnte*. Die Hypothese des Fortschritts als Konstruktion einer möglichen besseren Zukunft ist eine normative Hypothese – keine Ontologie des Geschichtslaufs als immanent progressiv, sondern eine Politik des verändernden Eingriffs in ihn. Das hatte auch Walter Benjamin so gesehen, als er schrieb, dass der vulgäre, von ihm als ›sozialdemokratisch‹ oder ›vulgär-marxistisch‹ denunzierte plumpe Geschichtsoptimismus »nur die Fortschritte der Naturbeherrschung, nicht die Rückschritte der Gesellschaft wahr haben [...] will«¹³. Benjamin hat allerdings das Kind mit dem Bad ausgeschüttet und den Begriff oder die politische Norm des Fortschritts gleich ganz verabschiedet. Er hat aus der richtigen Erkenntnis, »daß der Ausnahmezustand, in dem wir leben, die Regel ist«, den falschen Schluss gezogen, dass die Antwort nur noch im Verzicht auf die Idee einer politischen Alternative im Sinne einer bewussten Herbeiführung anderer ›normaler‹ Zustände, anderer sozialer Regeln der Gesellschaft liegen könne, nur noch in der Unterbrechung des Geschichtslaufs einer permanenten Ausnahme in Form der »Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands«.¹⁴ Wo Benjamin wie viele wichtige Denker nach ihm zu anarchistischen Formen der Gegenaufklärung überläuft und nur noch daran denkt, den prinzipiell als verselbstständigt geltenden Geschichtslauf zu stören oder zu unter-

¹² Theodor W. Adorno, »Fortschritt«, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997, S. 617-638, hier S. 624.

¹³ Walter Benjamin, »Über den Begriff der Geschichte«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I.2, hg. v. Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a. M. 1991, S. 691-704, hier S. 699.

¹⁴ Ebd., S. 697.

brechen¹⁵, da muss die aufklärerische Linke auf dem Axiom des Fortschritts als einer Norm insistieren, die eben durchaus keine »historische Norm« (im Sinne von empirisch bereits geschehenden, gleichsam garantierten gesellschaftlichen Fortschritten) ist, wie Benjamin meint, sondern eine für alle möglichen konkreten fortschrittlichen Ideen, Forderungen, Bewegungen und Kämpfe unabdingbare transzendente Idee.

Die Idee einer vernünftigen Einrichtung der Gesellschaft ist bei einem herrschaftskritischen Aufklärungsdenker wie Adorno gerade nicht die theoretische Hypostasierung dessen, was ohnehin geschieht, oder gemäß einer geheimen Naturabsicht, einer Art profanen Heilsgeschichte, wie Kant noch meinte, irgendwann geschehen müsse (oder gar die fetischistische Idee eines Weltgeistes wie bei Hegel). Es ist eher die politische Abwendung des Unheils angesichts wachsender fortschrittlicher Potenziale: die zukünftige Vermeidung von sinnlosem Mangel, sinnlosem Leiden und sinnloser Herrschaft.

Der physische Mangel [...] ist potentiell beseitigt: nach dem Stand der technischen Produktivkräfte brauchte keiner auf der Erde mehr zu darben. Ob weiter Mangel und Unterdrückung sei – *beides ist eines* –, darüber entscheidet einzig die Vermeidung der Katastrophe durch eine vernünftige Einrichtung der Gesamtgesellschaft als Menschheit.¹⁶

Seit Adorno ist der Begriff des Fortschritts in der Gegenwart ein Begriff nicht der Einheit, sondern des Widerspruchs oder des Anachronismus: des Widerspruchs zwischen unendlich fortschrittlichen Möglichkeiten der Abschaffung von Mangel und Herrschaft auf der einen Seite, der Fortdauer eines unheilvollen

¹⁵ So zum Beispiel Giorgio Agamben, *Ausnahmezustand (Homo sacer II.1)*, Frankfurt a. M. 2004, S. 103 und passim.

¹⁶ Ebd., S. 618, Hervorhebung M. H.

Gesellschaftszustands auf der anderen Seite. ›Beides ist eines‹. Mangel und Unterdrückung dauern fort, obwohl es anders möglich wäre – das ist die zeitgenössische Fortschrittshypothese. Fortschritt ist also ein Begriff der immer noch nicht realisierten Emanzipation der Menschen von Herrschaft und Mangel. Die für alle progressiven politischen Bewegungen, Forderungen und Kämpfe notwendige Idee einer besseren Zukunft symbolisiert insofern durchaus keinen ›Optimismus‹ des Intellekts, sondern nur einen des politischen Willens. Das ist auch Pierre Bourdieus zentrales Argument in seiner Sammlung politischer Texte mit dem Titel *Gegenfeuer*. Die heutige Regierung mit der sozialen Unsicherheit zum Beispiel ist der zentrale politische Inhalt und zugleich die zentrale politökonomische Herrschaftstechnik einer restaurativen ›absoluten Gegenwart‹. Man muss, so Bourdieu, »wenigstens ein Minimum an Gestaltungsmacht über die Gegenwart haben, um ein revolutionäres Projekt entwerfen zu können, denn letzteres ist immer ein durchdachtes Bestreben, die Gegenwart unter Bezugnahme auf einen Zukunftsentwurf zu verändern«¹⁷.

Falls eine solche Gestaltungsmacht fehlt, ist die Folge, dass zum Beispiel Arbeitslose und prekär Beschäftigte sich politisch kaum noch mobilisieren lassen, »da sie in ihrer Fähigkeit, Zukunftsprojekte zu entwerfen, beeinträchtigt sind«¹⁸. Fortschritt ist streng genommen eigentlich immer nur als eine Kategorie des politischen *Eingriffs* in ein soziales Geschehen, in soziale Verhältnisse, soziale Rechte und soziale Beziehungen zu begreifen. Dass uns die Verhältnisse zunehmend als unsicher, ungestaltbar und unbeherrschbar *erscheinen*, die Zukunft also bestenfalls als Fortsetzung oder Wiederholung der Gegenwart – das ist nicht Ergebnis einer schicksalhaften Entwicklung, sondern Resultat konkreter politischer Entscheidungen im Rahmen eines restau-

¹⁷ Pierre Bourdieu, »Prekarität ist überall«, in: ders., *Gegenfeuer*, Konstanz 2004, S. 107-113, hier S. 109.

¹⁸ Ebd.

rativen Gesellschaftsprojekts. Bourdieu deutet die allgemein wachsende Unsicherheit als Aspekt eines politischen Herrschaftsprojekts, welches Unsicherheit zum Normal- und Dauerzustand werden lässt – und welches konstitutiv zu einer Entpolitisierung sozialer Lagen und zu einer Demobilisierung politischer Aktion führt: »Die Prekarität ist Teil einer neuartigen Herrschaftsform, die auf der Errichtung einer zum allgemeinen Dauerzustand gewordenen Unsicherheit fußt und das Ziel hat, die Arbeitnehmer zur Unterwerfung, zur Hinnahme ihrer Ausbeutung zu zwingen.«¹⁹

Diese herrschaftskritische Perspektive hat Bourdieus Schüler Loïc Wacquant in seinem Buch *Bestrafen der Armen* ausführlich entfaltet mit Blick auf die europäischen und US-amerikanischen Reformen der Wirtschafts-, Arbeitsmarkt-, Sozial- und Gefängnispolitik. Aus dieser Perspektive erscheinen dann die neoliberalen Reformen westlicher Regierungen in jüngerer Zeit allesamt als Teil einer Politik der *Produktion* sozialer Unsicherheit und der *Produktion* eines neuen Menschen – die bewusste Erzeugung eines sozialen Klimas und einer neuen gesellschaftlichen Grundstimmung. Die Rolle des Staates und des ideologischen Staatsapparates (Parteien, Medien, Gewerkschaften) liegt dabei darin, so Alain Badiou, »die vorherrschenden Affekte zu propagieren«, welche heute eben die Furcht vor sozialem Abstieg sind.²⁰

4. SOZIALER ANTAGONISMUS UND DARWINISMUS – REGIERUNG MIT DER FURCHT UND POLITISCH ENTFESSELTEN PERMANENTER KAMPF UM DASEIN

An dieser Stelle unterscheiden sich konservative und progressive Gesellschafts- und Zeitdiagnosen fundamental. Suggestieren

¹⁹ Ebd., S. 111.

²⁰ Alain Badiou, *Wofür steht der Name Sarkozy?*, Zürich / Berlin 2008, S. 9.

erstere in der Wahl ihrer Begriffe und Deutungen eine Art immanenter gesellschaftlicher Evolution im Modus eher bewusstloser und anonymen Prozesse, so betonen letztere immer den explizit politischen und mit politischen Entscheidungen konkreter gesellschaftlicher wie staatlicher Akteure verbundenen Charakter historischer Veränderungen. Wacquant deutet so die USA als Modell einer umfassenden Transformation des Staates im Zeitalter ökonomischer Deregulierung und sozialer Unsicherheit. Dabei geht es um die politische Durchsetzung einer neuen sozialen Grundnorm: Ungesicherte Arbeitsverhältnisse wurden auf dem Wege nicht von immanenten ökonomischen Entwicklungen, sondern von Gesetzesänderungen im Bereich der Arbeits- und Sozialpolitik von einer streng regulierten Ausnahme zunehmend zur Norm in der wirtschaftlichen Existenz der unteren und zunehmend auch der mittleren Klassenfraktionen.²¹ Wichtig ist hier die zentrale Bedeutung des Staates. Entgegen dem neoliberalen Gerücht von der schwindenden Bedeutung des Staates bei der Gestaltung von Gesellschaft betont Wacquant die überragende Bedeutung des Staates als Produzent sozialer Realität und symbolischer Machtverhältnisse. Die symbolischen Deutungsmuster, mittels derer wir soziale Realität wahrnehmen und subjektive Positionen wie Dispositionen in der Gesellschaft einnehmen, sind politisch produziert und politisch umkämpft. Sie resultieren immer aus »Entscheidungen [...], die damit zu tun haben, wie wir miteinander leben wollen«²².

Diese grundlegenden politischen Entscheidungen sind immer zugleich materielle und symbolische Operationen. Sie beziehen sich immer zugleich auf die Umgestaltung der sozialen Verhältnisse selbst und auf ihre symbolische Rechtfertigung und Wahrnehmung durch die Subjekte. Die Generalisierung sozialer Unsicherheit als eines zugleich objektiven gesellschaftlichen

²¹ Vgl. ebd., S. 11 und S. 15.

²² Ebd., S. 21.

Zustands und einer subjektiven Wahrnehmung dieses Zustands ist der bedeutendste Aspekt einer spezifisch neuen Gesellschaftsform (die sich so grundlegend nicht von der Gesellschaftsform *vor* der Einführung von staatlichen Regulierungen des Arbeitsschutzes und der sozialen Sicherheit unterscheidet), in der Prekarität als existenzieller Normalzustand erscheint. Wacquant bezeichnet die entsprechende Staatsform der Gegenwart daher zurecht als »neodarwinistisch«²³: als eine umfassende Legitimierung zunehmender Kämpfe aller gegen alle. Der soziale Antagonismus ist so politisch legitimiert und zum *ens realissimum* geworden.

Insofern kann man sagen: Was vielen Beobachtern mit ihren eher unpolitischen spekulativen Zeitdiagnosen als posthistorischer Zustand erscheint, ist in Wirklichkeit eine hoch dynamische und politisch hoch aktive Epoche der Durchsetzung neuer Formen von Realität und Realitätswahrnehmung. Die Auseinandersetzung von Intellektuellen um Begriffe ist immer auch der Kampf um genau diese Formen der Realitätswahrnehmung – wobei als progressiv nur solche Formen bezeichnet werden können, die nicht etwa nur die bestehenden Formen diagnostizieren, sondern auch explizit andere Formen und Deutungen (sowie andere auf diese Deutungen zugeschnittene soziale Forderungen und Rechte) vorschlagen. Im Mittelpunkt der Gegenwart steht dabei das nunmehr universale Gefühl von sozialer Angst und Unsicherheit. Dieses Gefühl ist wie gesagt immer zugleich ein objektiver Zustand und eine subjektive Disposition. Dabei geht es immer auch um die Erzeugung einer *anderen Subjektivität*. Sie ist das Produkt einer permanenten Arbeit der Normalisierung und Gewöhnung an eine nunmehr universale Drohung:

²³ Loïc Wacquant, »Unsicherheit auf Bestellung. Soziale Polarisierung und die neue Politik der Bestrafung«, in: Michael Hirsch, Rüdiger Voigt (Hg.), *Der Staat in der Postdemokratie. Staat, Politik, Demokratie und Recht im neueren französischen Denken*, Stuttgart 2009, S. 19-39, hier S. 24.

Die Einrichtung einer darwinschen Welt, in der die Bindung an Arbeit und Unternehmen ihren Antrieb schließlich der Unsicherheit, dem Leiden und *stress* verdankt, könnte zweifellos nicht so erfolgreich sein, wenn sie nicht die Komplizenschaft jener *prekarierten Habitus* fände, die eine solche Unsicherheit ständig erzeugt, die Existenz einer auf jeder Ebene, selbst in den höchsten Stellungen durch Prekarisierung gefügig gemachten Reservearmee, und mit ihr die Drohung der Arbeitslosigkeit.²⁴

Wenn im Kontext von neoliberalen Arbeitsmarkt- und Sozialreformen die Devise ›Jede Arbeit ist besser als keine Arbeit‹ zur offiziellen Staatsphilosophie wird, dann ist die Büchse der Pandora geöffnet: Leiharbeit und Zeitarbeit werden zu einem legitimen Normalfall wirtschaftlicher Beschäftigung und strahlen auf die gesamte Gesellschaftsordnung aus. Der Druck auf die ›regulär‹ Beschäftigten wächst damit potenziell ins Unermessliche. Anders ausgedrückt, um überhaupt den aktuellen Standard wirtschaftlicher und sozialer Beteiligungsrechte zu erhalten, müssen die Arbeitenden, falls sie nicht kollektiv für ihre (alten und neuen!) Rechte kämpfen, immer stärkere Zugeständnisse machen bei der Qualität der Arbeit und des Alltagslebens. Angst und der Kampf ums Dasein verstärken sich gegenseitig. Damit wird eine *neue Lebensweise*, werden neue Maßstäbe der Rationalität und der Lebensführung durchgesetzt – ähnlich gewalttätig und zerstörerisch wie die schon für die Entstehungsphase des Kapitalismus von Marx und Max Weber diagnostizierten Umbrüche.²⁵ Im Zuge der arbeitsmarkt- und sozialpolitisch durchgesetzten neuen Doktrin der Aktivierung und Mobilisierung des Subjekts wird der

²⁴ Pierre Bourdieu, »Der Neoliberalismus. Eine Utopie grenzenloser Ausbeutung wird Realität«, in: ders., *Gegenfeuer*, a.a.O., S. 120-129, hier S. 123f., Hervorhebung im Original.

²⁵ Vgl. Detlef Hartmann, Gerald Geppert, *Cluster. Die neue Etappe des Kapitalismus*, Berlin / Hamburg 2008, S. 30.

soziale Kampf zum eigentlichen Organisationsprinzip der Gesellschaft. Jetzt erst, so behauptet zum Beispiel Detlef Hartmann, kommt Schumpeters Prinzip der schöpferischen Zerstörung zur vollen Geltung – erst mit der durch Deregulierungen der Arbeitsbeziehungen ermöglichten fortgeschrittenen Individualisierung sozialer Lagen. Zentrale Voraussetzung einer solchen Politik war und ist immer eine gesellschaftlich ins Werk gesetzte existenzielle Verunsicherung. Der Paradefall dieser Logik sind die Arbeitsmarkt- und Sozialstaatsreformen im Kontext von Hartz IV.

In zeitgenössischen Arbeitsregimen wurde die *Ausnahme zur Regel* gemacht, indem durch staatliche Gesetzgebungen und staatliche symbolische Umcodierungen Arbeitsverhältnisse dereguliert und soziale Rechte verschlechtert worden sind. So wurden Abstiegsangst und Zukunftsangst (im Unterschied zu Aufstiegshoffnung und Fortschrittshoffnung) zum vorherrschenden sozialen Affekt und zur stärksten Waffe der sozialen Disziplinierung und Konformierung.²⁶ Zukunftsangst unterwirft, mit anderen Worten, die Einzelnen den gegenwärtig Herrschenden. Das ist eben die stärkste Waffe des Konservatismus: dass alles so ist, wie es ist, und dass man dankbar zu sein hat für das bisher Erreichte beziehungsweise für das *noch* Gesicherte. Die Essenz dieser restaurativen Grundstimmung sind der Impuls der Dankbarkeit und die Unterwerfung unter die bestehende Ordnung, oder, wie Alain Badiou sagt, »die ekelhafteste Unterwerfung unter die Realität«, mit der Folge einer immer unverschämteren Herrschaft der Reichen und Mächtigen.²⁷

²⁶ Vgl. Alain Badiou, *Wofür steht der Name Sarkozy?*, a.a.O., S. 9ff. und S. 27f.

²⁷ Ebd., S. 45.

5. UNTERNEHMERISCHES UND ERSCHÖPFTES SELBST – KONSERVATIVE FOUCAULT-ORTHODOXIE UND IDEOLOGIEKRITISCHER REALISMUS

Der Effekt eines permanenten Kampfes um die sozialen Plätze unterm Regime einer Regierung der sozialen Unsicherheit ist ein doppelter. Zum einen erscheint die bloße Erhaltung des Status quo schon als Erfolg. Dadurch wird aber das gesellschaftliche Regime der prinzipiell inegalitären Verteilung der Plätze bejaht (deren Bestreitung die Essenz jeder progressiven Politik ist).²⁸ Insofern ist eine absolute Gegenwart im Sinne einer Wiederholung bestehender sozialer Formen eben ganz essenziell konservativ. Zum anderen wird dadurch der Kampf ums Dasein als Kern der menschlichen Existenz bejaht, als eigentlicher Modus der Beziehung zu sich selbst wie zu den anderen. Diese Modalität ist insofern zugleich antisozial und antiemanzipatorisch. In der Beschreibung gegenwärtiger Phänomene des sozialen Kampfes und des kämpferischen Subjekts dominieren zum einen kulturkonservativ-kulturpessimistische Formen, zum anderen zwischen affirmativen und kritischen Noten schillernde. Letztere können als konservative Aneignung von Foucaults Theorie der Gouvernamentalität verstanden werden. Diese rechte Foucault-Schule wird zwar gerne als ›kritische‹ Gegenwartsanalyse interpretiert. Sie forciert aber einen ambivalenten Zug, der schon in Foucaults Denken selbst zentral war. Die genealogische und ›klinische‹ Methode der Gegenwartsanalyse und die in sich paradoxe Lehre von der *subjectivation* als Befreiung und Unterwerfung zugleich erlaubt streng genommen keinen Standpunkt außerhalb des beobachteten Gegenstands. Das wird paradigmatisch deutlich in Ulrich Bröcklings Buch *Das unternehmerische Selbst*. Bröckling analysiert die menschliche Selbstzurichtung zum kämpferischen Subjekt wie eine schicksalhafte Macht, die über die Gesellschaft wie über die Einzelnen hereingebrochen ist. Die mit Foucault ›Anrufung‹ genannte Aufforderung an die Einzelnen, sich als un-

²⁸ Vgl. Alain Badiou, *Die kommunistische Hypothese*, Berlin 2011, S. 46f.

ternehmerisches Selbst immer wieder neu zu erfinden und sozial zu positionieren, wird zwar von Bröckling durchaus als kritische Gegenwartsdiagnose des ›Projekt-Ichs‹ und seiner vielen sozialen (permanenter Kampf ums Dasein und soziale Anrechte) wie psychischen (Depression, Erschöpfung, Burn-out) Pathologien verstanden. Doch der Autor legt sich, als treuer und eben dadurch rechter Adept Foucaults, fest auf die Absage an jede Form eines übergreifenden emanzipatorischen Analyserasters. Mit Michel de Certeau beschreibt er diese Analyseform als »taktisch« im Unterschied zu »strategisch«.²⁹ Dem Angriff auf das Subjekt durch das System und durch das Subjekt selbst (und damit der schleichen- den Verschlechterung der Lebensqualität) ist aus dieser Perspektive eben nicht durch *politische* Änderungen der sozialen Spielregeln (Rechte usw.) zu entkommen, sondern nur durch *ethische und ästhetische* Gesten und Praktiken. Einzig infrage kommen aus der Perspektive des elegantesten Konservatismus der Gegenwart nur Taktiken der »Unterbrechung« oder der »Indifferenz« – für letzteres steht das seit vielen Jahren bis zum Abwinken zitierte ›I'd prefer not to‹ von Herman Melvilles *Bartleby*.³⁰ Bröckling formuliert darauf ein generelles Programm von Theorie:

Kritik, so verstanden, ist kein bloßes Spiegelbild ihres Gegenstands. Sie ist kein Gegenprogramm zur unternehmerischen Selbstoptimierung, sondern die kontinuierliche Anstrengung, sich dem Zugriff gleich welcher Programme wenigstens teilweise zu entziehen. Nicht Gegenkraft, sondern ein Außerkraftsetzen; Unterbrechung statt Um- polen des Energieflusses; permanente Absetzbewegung statt Suche nach einem *point de résistance*.³¹

²⁹ Vgl. Ulrich Bröckling, *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt a. M. 2007, S. 286ff.

³⁰ Vgl. ebd., S. 286.

³¹ Ebd.

Bemerkenswert an Bröcklings Arbeit ist die Klarheit, mit der er seine letztlich affirmative Methode der Gesellschaftsanalyse beschreibt: keine ›Punkte‹ oder ›Theorien‹ der Gegenwehr beziehungsweise der emanzipatorischen Änderung unserer Lebensverhältnisse, lediglich »Geschichten des Nichtfunktionierens oder des Umfunktionierens«. ³² Das Denken wird strikt auf eine Position der Immanenz verwiesen, wo es sich der ›Sache selbst‹ anzuschmiegen hat. Deswegen ist es folgerichtig, dass diese Foucault-Orthodoxie letztlich auf einen ziemlich zynischen Sozialdarwinismus hinausläuft: »Nicht alle sind in der Lage, diesem Druck standzuhalten, und niemand ist es immer.« ³³

Die vielfältigen Formen von Stress, Erschöpfung und Depression, die sich infolge der zunehmenden Spaltung der Gesellschaft in Überbeschäftigte wie Überintegrierte hier, Unterbeschäftigte wie Unterintegrierte dort zeigen (ein Phänomen, das längst auch ganz elementar die intellektuelle Klasse selbst erfasst hat, ohne dass dies schon relevante Folgen für den Habitus bürgerlicher Intellektueller hätte, die in ihrer großen Mehrheit immer noch so tun, als sei soziale Unsicherheit und Überforderung ein Problem der anderen und nicht auch ganz konkret ein Problem ihres eigenen Lebens und seines Übergangs in Zustände permanenter Ausnahme), werden in einem solchen Denken eher affirmativ analysiert. Darin zeigt sich ein zunehmender politischer Seitenwechsel von Ideologiekritik. Ohne die ›strategische‹ Kategorie des Fortschritts wird Ideologiekritik mehr und mehr zu einer konservativen Waffe: Sie ›dekonstruiert‹ die normativen, auf eine andere mögliche Zukunft gerichteten Elemente unserer politischen wie intellektuellen Sprache und richtet das Bestehende in seiner gleichsam absoluten Gegenwärtigkeit, in seiner sowohl theoretischen Undurchdringlichkeit wie politischen Ungestaltbarkeit zur neuen impliziten Norm auf.

³² Ebd., S. 288.

³³ Ebd., S. 289.

Ingeborg Maus hatte bereits im Jahre 1977, also in der Zeit der Formierung der neokonservativen Restaurationsepoche, eine solche Entwicklung beobachtet und eine »herrschende Tendenz, bestehende Realität selbst als normativ zu begreifen«³⁴, als wichtiges Verfahren einer neuen konservativen Ideologiekritik definiert. Als eine der ersten hat sie einen »ideologiekritische[n] Realismus der Gegenwart« diagnostiziert.³⁵ Er zersetzt zunehmend die strategischen Perspektiven der Konstruktion anderer Möglichkeiten der gesellschaftlichen Entwicklung.

6. REKONSTRUKTION VON FORTSCHRITT, ÜBERWINDUNG DES BANNS UND VERSÖHNUNG

So ist der Begriff des Fortschritts nahezu verschwunden aus unserem politischen und kulturellen Bewusstsein. Bis in die Semantik staatlicher Krisenpolitik hinein erscheint die gesellschaftliche Entwicklung als alternativlos – wie eine absolute Gegenwart, welche für die Zukunft nur entweder die Fortsetzung des Immergleichen denken kann oder aber Selbstzerstörung, soziale, wirtschaftliche, kulturelle Verfallsformen, ja Apokalypsen. So ist eine umfassende Regierung mit der Furcht vor individuellem Abstieg wie vor gesellschaftlicher Auflösung entstanden. Der vorherrschende Affekt scheint die Abstiegsangst der Mittelschichten, welche dadurch, wenn sie kein politisches Projekt dagegen setzen, eben objektiv zu reaktionären Klassen werden. So sind wir, ohne es richtig zu merken, in eine Phase der *regressiven Modernisierung* eingetreten – und leben, wie es der Soziologe Oliver Nachtwey nennt, zunehmend in einer »Abstiegs-

³⁴ Ingeborg Maus, »Zum gegenwärtigen Verhältnis von Rechtsideologie und gesellschaftlicher Wirklichkeit«, in: dies., *Rechtstheorie und politische Theorie im Industriekapitalismus*, München 1986, S. 227-245, hier S. 232.

³⁵ Ebd.

gesellschaft«.³⁶ Gerade diese Perspektive zeigt noch einmal, dass der Zusammenbruch fortschrittlicher Dynamiken keinen Stillstand produziert, sondern eine *Rückbildung* der Gesellschaft in latent entzivilisierte politische, soziale und sozialpsychologische Formen.

Diese Konstellation gilt es zu analysieren, ohne der mittlerweile unübersehbaren resignativen und kulturpessimistischen Versuchung zu erliegen. Der mythische Bann ist Ausdruck eines vorläufig gescheiterten Emanzipationsprojekts; das Projekt des Neoliberalismus ist dementsprechend eines der Stillstellung gesellschaftspolitischer Weichenstellungen.

Wie wir aus dem Bann herausfinden, wie wir ihn auflösen, das ist eine Frage des *Denkens* ebenso wie des individuellen *Lebens* und des kollektiven politischen *Handelns*. Es hängt von einer Klärung der emanzipatorischen Grundbegriffe ab. Was Fortschritt und Befreiung heute bedeuten könnten; worin die Wünsche und Objekte, die Wege und die Vorstellungen des emanzipatorischen Begehrens bestehen könnten. Die Abschaffung von überflüssigen Zwängen und Kämpfen, von überflüssiger Lebensnot, Kämpfen und Unfreiheit ist eben immer noch nicht gelungen. Die irrationale Rückbildung der Gesellschaft ist ein Anachronismus, insofern als in dieser Gesellschaftsformation die fortschrittlichen Möglichkeiten auf systematische Weise ungenutzt bleiben. Die ungenutzt bleibenden fortschrittlichen Potenziale gesellschaftlicher Änderung führen zur Verhärtung gesellschaftlicher Verhältnisse und ihrer politischen Regulierung:

Die immanente Entfaltung der Produktivkräfte, die menschliche Arbeit bis zu einem Grenzwert überflüssig macht, birgt das Potential von Änderung; die Abnahme der Quantität von Arbeit, die heute bereits minimal sein könnte, eröffnet eine neue gesellschaftliche Qualität, die sich

³⁶ Vgl. Oliver Nachtwey, *Abstiegsgesellschaft. Über das Aufbegehren in der regressiven Moderne*, Frankfurt a. M. 2016.

nicht auf einsinnigen Fortschritt zu beschränken brauchte, wenn nicht die einstweilige Drohung, die eben daraus den Produktionsverhältnissen erwächst, das Gesamtsystem dazu verhielte, in seine bornierte Tendenz unerbittlich sich zu verbeißen. Vollbeschäftigung wird zum Ideal, wo Arbeit nicht länger das Maß aller Dinge sein müßte.³⁷

Die vollends losgelassene kapitalistische Produktionsmaschine ist das Inbild einer mythischen absoluten Gegenwart, einer vollendeten Statik der Gesellschaft und ihrer Produktionsverhältnisse. Produktion um der Produktion, um der bloßen Beschäftigung, um des Profits willen, ohne die Perspektive einer Aufhebung des Arbeitens und Produzierens im Hinblick auf eine sinnvolle Organisation, auf eine wirkliche Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und auf ein doch eigentlich zum Greifen nahes Leben ohne Mangel und Not. So gilt das, was Adorno in Bezug auf Marx konstatiert, noch in ungleich größerem Maße für unsere eigene Gegenwart:

Produziert wird heute wie ehemals um des Profits willen. Über alles zur Zeit von Marx Absehbare hinaus sind die Bedürfnisse, die es potentiell längst sind, vollends zu Funktionen des Produktionsapparates geworden, nicht umgekehrt.³⁸

Schließt unsere Gegenwart in ihren dominierenden kulturellen Formen aus solchen Befunden des eigentlich anachronistischen Ausbleibens von Emanzipation tendenziell auf die ihrerseits anachronistische Fortschrittshoffnung und Befreiungshoffnung, so hält emanzipatorisches Denken genau umgekehrt an einer politischen, soziologischen und philosophischen Theorie des

³⁷ Ebd.

³⁸ Theodor W. Adorno, »Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?«, a.a.O., S. 361.

Spätkapitalismus fest. Die kritische Analyse trägt den fortschrittlichen Index ihrer emanzipatorischen Überwindung. Das ist gegen alle seit Adorno geschehenen theoretischen ›Innovationen‹ festzuhalten. Kritische Theorie ist Entmythologisierung in praktischer Absicht. Wo die gegenwärtige Ideologie das fortschrittliche Emanzipationsparadigma für obsolet erklärt und die Verselbstständigung gesellschaftlicher Verhältnisse zunehmend als normal hinnimmt, als ein nunmehr unabweisbares Faktum oder Fatum – da gilt es zu erwidern: Nicht die fortschrittlichen intellektuellen und politischen Konstruktionen, nicht die mit ihnen verbundenen Erzählungen, das mit ihnen verbundene emanzipatorische Begehren sind veraltet oder anachronistisch, sondern die sich ›in ihre bornierte Tendenz unerbittlich‹ verbeißenden Verhältnisse, deren Naturwüchsigkeit dabei ist, für die Menschen zur zweiten Natur zu werden.

Adorno hat, wie auch Herbert Marcuse, einen für unsere Frage zentralen Punkt erkannt: Eine Stagnation gibt es nur im Vergleich mit den besseren, fortschrittlicheren Möglichkeiten der Einrichtung der Gesellschaft. Das ist ein emanzipationstheoretisches Grundaxiom und betrifft sowohl unsere Analysen der gegenwärtigen Gesellschaft wie auch die normativen emanzipatorischen Konstruktionen fortschrittlicher Alternativen. Fortschrittlich ist eine Form des Denkens und der Theorie, welche, wie Marcuse sagt, »die Gesellschaft analysiert im Licht ihrer genutzten und ungenutzten oder mißbrauchten Kapazitäten zur Verbesserung der menschlichen Lage«. Wobei es, wie er anfügt, immer um das eine geht: um die »Erleichterung des menschlichen Kampfes ums Dasein«.³⁹

Der erste Ausgangspunkt aller emanzipatorischen Änderungen, jeder fortschrittlichen Idee liegt in der Absage an die Härte des Ichs und den wachsenden Kampf ums Dasein, zu dem die gesellschaftlichen Verhältnisse die Einzelnen anhalten. Diese

³⁹ Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Gesellschaft*, Neuwied / Berlin 1967, S. 12.

Verhärtung geschieht eben nicht aufgrund eines schicksalhaften Geschehens, sondern aufgrund eines konkreten restaurativen politischen Projekts in jüngerer Zeit. Nicht das harte, das starke Ich des Kampfes um die Plätze (und sein Schatten, die jederzeit ökonomisch wie politisch abrufbaren und ausbeutbaren Ängste, in diesem Kampf nicht mehr mithalten zu können) ist der Ausgangspunkt von Emanzipation. Nicht die Position der Stärke, sondern nur die *Position der Schwäche* und Verletzlichkeit kommt daher allein infrage als soziale Grundnorm progressiver gesellschaftlicher Änderungen. Man könnte sagen, der emanzipatorische Kampf ist nicht nur ein Kampf für die Gleichheit, er ist auch ein Kampf gegen den Kampf selbst: gegen den sozialen Antagonismus als solchen.⁴⁰

Liegt in der neoliberalen Anrufung des starken, kämpferischen, unternehmerischen Selbst eben die Hypostasierung einer Position der Stärke und Unabhängigkeit der Einzelnen, so steckt in der emanzipatorischen Anrufung des Einzelnen die Überzeugung einer gemeinsamen und gegenseitigen Abhängigkeit. Alle progressiven sozialen Rechte haben ihren Kern in dieser ethisch-politischen Wahrheit. Liegt der Kern des sozial- und wirtschaftspolitischen Programms der Restauration in der Intensivierung des Kampfes ums Dasein und im Appell an ein starkes, unabhängiges Ich, so besteht der Kern des Programms der Emanzipation im Appell an die Anerkennung der gegenseitigen Schwäche und Abhängigkeit, der psychischen und sozialen Verwundbarkeit des Menschen. Das entspricht auch Judith Butlers feministischem Programm einer Ethik der Verantwortung für den anderen. Zugespitzt auf die Frage nach emanzipatorischen Zukunftsentwürfen bedeutet dies: Das maskuline, starke Ich ist das zentrale Problem, die zentrale Triebkraft einer losgelassenen kapitalistischen Gesellschaftsformation. Die zeitgenössische Entzivilisierung der Gesellschaft ist insofern zuallererst als eine

⁴⁰ Vgl. Michael Hirsch, *Die Überwindung der Arbeitsgesellschaft. Eine politische Philosophie der Arbeit*, Wiesbaden 2016.

Brutalisierung und Maskulinisierung zu verstehen – erzwungen durch wirtschafts- und sozialpolitisch durchgesetzte gesteigerte Zwänge zur Selbsterhaltung (und eben durchaus nicht ›freiwillig‹ übernommen von den Einzelnen). Die bisherige Blockierung der Gesellschaft im Hinblick auf Möglichkeiten der Befreiung bildet sich insofern zu 100% in den individuellen Lebensweisen und Biografien ab. Das macht eben die Plausibilität der Idee eines Banns, einer mythischen Verstrickung aus: Wie Marcuse mit Verweis auf Freud in *Triebstruktur und Gesellschaft* zeigt, lebt der Einzelne durchaus das allgemeine Schicksal der Menschheit, ist die Kultur immer noch durch eine archaische Erbschaft bestimmt.⁴¹ Zu Recht weist Marcuse in seiner neomarxistisch inspirierten Freud-Lektüre auf die Unterdrückungsfunktion einer fortgesetzten Herrschaft des Realitätsprinzips hin. Die von Freud selbst eben als überzeitlich, mythisch evozierte »›ewige, urzeitliche, bis auf die Gegenwart fortgesetzte Lebensnot«‹ ist die wirksamste Rationalisierung von Unterdrückung: derjenigen, die die Einzelnen sich selbst, ebenso wie derjenigen, die sie anderen antun.⁴² Die historisch angesichts der Fortschritte der Produktivkräfte eigentlich obsolete Auferlegung und hierarchische »Verteilung des Mangels und der Arbeit« dient allemal den »Interessen der Herrschaft«⁴³.

Insofern ist die implizite Glorifizierung des sozialen Kampfes bei Autoren wie Bröckling eben durchaus Teil einer mythischen Verstrickung in einen Bann – ein Bann, der in der freudomarxistischen Sprache Marcuses als Besetzung des Realitätsprinzips durch das Lustprinzip verstanden werden kann. Eine Glorifizierung übrigens, die in ihrer Logik unschwer als prinzipiell ungleich zu erkennen ist. Innerhalb eines unentrinnbaren Systems härter

⁴¹ Vgl. Herbert Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Frankfurt a. M. 1971, S. 60ff.

⁴² Ebd., S. 22.

⁴³ Ebd., S. 44.

werdender Kämpfe und stärker werdender (Selbst-) Zwänge hilft letzten Endes doch nicht so sehr das Hoffen auf ein paar schlaue ›Taktiken‹, sondern nur ein (kämpferisch errungener und verteidigter) günstiger Platz in der sozialen Hierarchie. Nur die relativ Herrschenden sind partiell ausgenommen von den allerschlimmsten demütigenden Formen der Unterwerfung des Selbst. Deswegen ist die Affirmation der inegalitären Verteilung der einzelnen Plätze eben der Kern einer neoliberalen, sozialdarwinistischen und krude meritokratischen Gesellschaftsphilosophie. Demgegenüber insistiert die emanzipatorische Lehre auf dem notwendig egalitären und ›pazifistischen‹ Charakter aller denkbaren sozialen Reformen unserer Lebensverhältnisse: auf der Idee der Versöhnung.

7. ZUM SCHLUSS: EINHEIT VON POLITISCHEM PROJEKT, DENKEN UND EIGENEM LEBEN

Die Statik gesellschaftlicher Verhältnisse ist zugleich Wahrheit und Schein. Heute wird sie verborgen von einem Wirbel sozialer Veränderungsdynamiken. Vor allem wird heute deutlich, wie sehr diese Dynamik auf die Einzelnen und ihre Psychen durchschlägt: auf unser Leben in seiner ganz konkreten Qualität – auch auf das Leben der Intellektuellen selbst (die sich in ihrem eingeübten Habitus traditionell als ›außerhalb‹ der Gesellschaft stehende Beobachter verstanden hatten). Deswegen sind emanzipatorische Perspektiven nur noch in der Einheit von Theorie und Lebenspraxis, von Politik, intellektuellem Entwurf und ethischer Haltung zu konstruieren. Darin steckt eine große Schwierigkeit für uns alle: Auf ihrer Höhe zu denken und zu existieren erforderte zum Beispiel, nicht nur abstrakt und allgemein von Schwäche, Abhängigkeit und Verletzlichkeit zu sprechen, sondern auch von der eigenen, das heißt diese Kategorien auch auf die eigene intellektuelle und existenzielle Praxis, das eigene kulturelle Feld anzuwenden, um entsprechende neue Vereinbarungen von

Gewohnheiten, Üblichkeiten und Rechten einzufordern. Die zeitgenössische Verwilderung der Arbeit findet ja nicht nur in Industrie- und Dienstleistungsbetrieben statt, sondern immer mehr auch im intellektuellen Feld und in der sogenannten Kreativwirtschaft. Im Kontext massenhaft prekärer Existenzen wären dann auch emanzipatorische Forderungen nach neuen Rechten (Einkommen, (Un-) Abhängigkeit, Zeit, soziale Sicherheit usw.) im eigenen Feld zu erheben – was ohne solidarische Organisation wohl kaum gelingt. Vor allem aber ist es ohne eine allgemeine gesellschaftliche Befreiungsperspektive unmöglich – die einer sukzessiven ›Erleichterung des menschlichen Kampfes ums Dasein‹ (Marcuse) durch eine Befreiung von der Übermacht von Ökonomie und Lohnarbeit und der mit ihnen verbundenen Herrschaftspotenziale. Deswegen ist auch immer wieder an Adornos neomarxistische Insistenz auf der dialektischen Verbindung von politökonomischen und psychischen Herrschaftsmechanismen zu erinnern:

Das befreite Ich, nicht länger eingesperrt in seine Identität, wäre auch nicht länger zu Rollen verdammt. Was gesellschaftlich, bei radikal verkürzter Arbeitszeit, an Arbeitsteilung übrigbliebe, verlöre den Schrecken, die Einzelwesen durch und durch zu formen. Die dingliche Härte des Selbst und dessen Einsatzbereitschaft und Verfügbarkeit für die gesellschaftlich erwünschten Rollen sind Komplizen.⁴⁴

Im härter werdenden sozialen Kampf aller gegen alle bekämpft das zeitgenössische Subjekt ja nicht nur die jeweils anderen, sondern eben auch und zuallererst sich selbst. Gesellschaft ist in den Einzelnen und ihrer konkreten Lebensweise *verkörpert*.

⁴⁴ Theodor W. Adorno, »Negative Dialektik«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 6, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1997, S. 275.

Der Zwang zu Aktivierung, Selbstausbeutung und Leistungssteigerung, zu scheinbar autonomen Formen von Mehrarbeit und Härte des Kampf-Ich ist immer zugleich eine soziale und eine psychische Form. Die Verschmelzung beider Instanzen bis zur Unkenntlichkeit ist insofern das gefährlichste Kennzeichen unserer Zeit. Die Einheit von Theorie und Praxis auf fortschrittliche Weise nicht nur theoretisch zu behaupten, das erfordert heute von uns vielleicht die Einübung eines anderen, post-professionellen Berufsethos – in Richtung neuer sozialer Normen, neuer Vorstellungen davon, was normal ist, welche Lebensweise die richtige und welche die falsche ist. Damit beziehen wir natürlich einen fast unmöglichen Standpunkt. Er liegt ein Stück weit außerhalb des Bestehenden. Die Notwendigkeit und praktische Möglichkeit dieses Standpunkts zu beschwören und im Hier und Jetzt zu erweisen, ihn bereits heute einzuüben, anstatt dies auf eine ferne utopische Zukunft zu verschieben, in der vielleicht einmal alles ganz anders wird – das ist unsere zukünftige Aufgabe.

VERKAUFTE ZUKUNFT

RALPH & STEFAN HEIDENREICH

Wenn eine Zahlung für einen kommenden Termin vereinbart wird, ist damit ein Stück Zukunft verkauft. Derartige Verträge über künftige Zahlungsforderungen bilden nicht etwa ein vernachlässigbares Randgebiet unserer Wirtschaft. Sie machen ihr Zentrum aus. Geld selbst wird in dieser Form erzeugt, nämlich als IOU («I owe you»). Zukunft zu verkaufen ist die Quelle aller großen Reichtümer. Und die Illusion dieser verkauften Zukunft aufrechtzuerhalten, die derzeit vordringlichste Aufgabe der Geldpolitik.

Die Ungleichverteilung der Reichtümer, die immer wieder beklagt wird, kommt nicht allein aus den Einkommen,¹ viel schwerer wiegen künftige Zahlungsforderungen und die damit verbundenen Vermögensverhältnisse.

Dem Finanzwissenschaftler Perry Mehrling zufolge gibt es drei verschiedene Perspektiven auf ökonomische Prozesse. Sie nehmen als Ausgangspunkt entweder Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft. Nach dem *economic view*, also in den herkömmlichen ökonomischen Begriffen, wird Gegenwart als Ergebnis vergangener Prozesse und Entscheidungen verstanden: »We are typically looking at a world where ›the past determines the present‹ in the sense that the current flow of goods being produced is the consequence of capital investments made over many generations in the past. The sale of those goods is the source of current income.«² Reichtum besteht in dieser Sicht aus

¹ Wie etwa Thomas Piketty in *Das Kapital im 21. Jahrhundert*, München 2014, argumentiert. Vgl. hierzu Michael Hudson, »The 1% and Piketty« (michael-hudson.com/2014/04/the-1-and-piketty/).

² Perry Mehrling, »Touching the Elephant. Three Views« (»Money & Banking«, Lecture an der Columbia University, New York, 2015),

angehäuftem Vermögen, das sich aus vergangenen Einnahmen herleitet.

Dem steht der Blick der Finanzseite, der *finance view*, genau gegenüber. Hier werden gegenwärtige Werte nach den künftig zu erwartenden oder vereinbarten Zahlungen kalkuliert: »The future determines the present« in the sense that current capital values are a consequence of ideas about future income flows, which we discount back to the present.«³ Sichtweisen dieser Art kamen zuerst mit den sogenannten Capital Asset Pricing Modellen (CAPM) auf. Im Gegensatz zu einem Dagobert Duck, der damit zufrieden sein kann, in seinem Geldspeicher in Goldstücken zu baden, interessieren sich Investoren der Gegenwart dafür, welche Zukunft ihnen ihr Vermögen verspricht. Ziel ist es, diese Zukunft zu erfinden, um sie verkaufen zu können.

Mehrling selbst geht in seiner Beschreibung von Geld-Instituten und Finanzmärkten vom *money view* aus. Diese Haltung kommt der ökonomischen Version einer absoluten Gegenwart am nächsten: »In the money view, we are looking at a world where the present determines the present.«⁴ Weder vergangene noch künftige Zahlungen ändern etwas an der Geschäftslage. Es gilt die für jede ökonomische Einheit grundlegende Überlebensbedingung: Zahlungen müssen geleistet werden.

Hier zählt nichts anderes als die Gegenwart, wie sie sich in den Büchern einer Bank niederschlägt. Der Begriff der Gegenwart ergibt sich damit aus der Notation. Wenn wir eine neue Seite aufschlagen, beginnt eine andere Gegenwart. Im Bankengeschäft hat diese Gegenwart die einfachste mögliche Einheit: Sie dauert einen Tag lang.

www.perrymehrling.com/wp-content/uploads/2015/05/Lec-22-Touching-the-Elephant-three-views.pdf, S. 1.

³ Ebd., S. 2.

⁴ Ebd., S. 1.

Diese Konvention von Gegenwart wird von verschiedenen Seiten her aufgelöst. Natürlich erleben wir technisch gesehen eine Beschleunigung. Im sogenannten Hochfrequenzhandel werden *trades* in extrem kurzen Zeitspannen getätigt. Analog zum Bankentag könnte man als Gegenwart eines *trades* die Zeit bezeichnen, die eine Position gehalten wird, meistens Bruchteile von Sekunden.

Im Makro-Bereich gibt es dagegen Effekte, die auf eine kontinuierliche Gegenwart von Märkten hinauslaufen, die rund um den Globus handeln und damit eine neue Kontinuität herstellen. Karin Knorr-Cetina beschreibt als Soziologin, wie diese Gegenwarten – absurderweise mit dem Tageslicht, also der Sonne, und den Handelszeiten – rund um den Globus wandern: »Markets as continually composed, sequentially structured life-worlds can also be viewed in the aggregate; they appear as time-envelopes that move across time zones.«⁵

Aber vernetzte Rechner und Algorithmen brauchen keine Sonne. Sie arbeiten durch, Montag bis Freitag, doch noch nicht 24/7. Denn der Tag, an dem der Herr ruhte, zusammen mit dem Sonnabend davor, lässt auch den Handel rund um den Globus ruhen. Die allwöchentliche Unterbrechung erlaubt es, sich die Lage zu vergegenwärtigen, ein Zustand, der vom Freitagabend in LA bis zum Montagmorgen in Sydney ungefähr 43 Stunden dauert, währenddessen der Handel eingefroren ist. Die großen Krisensitzungen der Zentralbanker finden in dieser Gegenwart der Unterbrechung statt. Sie kann auch künstlich hergestellt werden. Etwa durch Unterbrechung des Handels. Gegenwart ist damit im ökonomischen Sinn ein Ausnahmezustand, ein System-Freeze. Der kann durchaus auch kurzzeitig auftreten, wenn plötzlich die Liquidität von den Märkten verschwindet – was interessanterweise bei den sogenannten Flash-Crashes auftritt als

⁵ Karin Knorr-Cetina, Alex Preda, »The Temporalization of Financial Markets. From Network to Flow«, in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 24, Nr. 7-8, December 2007, S. 116-138, hier S. 133.

einer der Effekte von Algo-Trading. Wenn ihre Micro-Gegenwart nämlich zu riskant wird, schalten die Algos ab. Das entzieht dem Markt Liquidität. Käufe und Verkäufe kommen nicht zustande. Es gibt keinen Preis mehr. Das System läuft leer. In diesem Leerlauf entsteht ein Moment von Gegenwart, wenn man so will.

Die verkaufte Zukunft entfaltet sich im Zeithorizont des *finance view*. Aus dieser Sicht ergibt sich der Wert von Wertpapieren – oder allgemeiner von allen Assets, also Vermögenswerten – daraus, dass zukünftig dafür bezahlt wird. Von einer Aktie erwartet man Dividenden und einen steigenden Börsenpreis, von einer Immobilie erwartet man Mieteinnahmen.

Umgekehrt können nun Zahlungserwartungen in Wertpapierform gegossen, »verbriefte« werden. Die Verbriefung, *securitization*, verwandelt die Erwartung zukünftiger Zahlungen in gegenwärtiges und handelbares Vermögen, das selbst als Sicherheit für Kredite hinterlegt werden kann. Auch das Risiko, dass Zahlungen nicht eintreten, Währungen schwanken etc., ist handelbar, die berühmten »Massenvernichtungswaffen« (Warren Buffet) der Finanzmärkte, die Derivate, sind solche »Versicherungen«. Vorwärts-Kontrakte dieser Art wetten nicht nur auf eine Zukunft, sie schreiben sie fest. Und zwar in dem Sinn, dass dann, wenn die fixierte Zahlung nicht eintreffen sollte, Verluste fällig werden.

Geldschöpfung, das heißt also das Vergeben von Krediten, speist sich aus dieser Art von abgesicherten Zukünften. Nämlich so: Jeder Kredit, der ja zuerst ausgegeben und dann abbezahlt wird, erzeugt zunächst Gewinne und dann Arbeit. Die Kreditwirtschaft ist einer der Gründe für den großen wirtschaftlichen Erfolg des Kapitalismus. Speziell dann, wenn der Kredit für produktive Investitionen verwendet wird. Die Zukunft wird sozusagen erzeugt, indem sie verkauft wird.

Aus der Perspektive des *finance view* kommt Geld selbst genau aus dieser auf die Zukunft gerichteten Spekulation überhaupt

zustande. Wenn wir Geld – wie die Britische Zentralbank⁶ – als ein IOU (»I owe you«), also eine Zahlungsverpflichtung betrachten, dann bedeutet das, dass es genau aus der Vorwegnahme einer künftigen Zahlung in der Gegenwart entsteht. Um es philosophischer zu formulieren: Geld entsteht selbst als verkaufte Zukunft. In die Richtung hat übrigens auch schon Derrida gedacht, wenn er vom Kredit spricht als »Glaubensakt, der das ganze Geldwesen strukturiert, jede Erfahrung mit oder jedes Bewusstsein von Geld«.⁷

Auf unser Leben hat die Ausdehnung des Geldes in die verkaufte Zukunft den Effekt, dass wir, je mehr Geld aus dieser Hypothek gewonnen wird, in einem desto prekäreren Zustand leben. Auch wenn wir das so nicht wahrnehmen. Die festgestellte Zukunft regiert in unser Leben hinein. Nämlich in dem Sinn, dass das gesamte System darauf ausgelegt ist, dass wir möglichst viele Zahlungsverpflichtungen aufgeschultert bekommen und diese auch begleichen. Der verschuldete Mensch, ganz wie ihn Maurizio Lazzarato beschreibt,⁸ ist notwendig das Ergebnis dieses laufenden Ausverkaufs der Zukunft.

In das eigene Zeit-Empfinden übersetzt, folgt daraus, dass Kredite und Zahlungsverpflichtungen die ökonomische Planung der eigenen Zukunft einfordern. Sie erzwingen den Entwurf des Selbst als ökonomische Existenz, stellen das Subjekt unter Zeitdruck und rauben das, was einmal Muße hieß. Für das Subjekt gibt es das Aussetzen des Handelns, in dem wir uns kurz keine Sorgen um die Zukunft zu machen haben, immer weniger.

⁶ Michael McLeay, Amar Radia, Thomas Ryland, »Money in the Modern Economy: An Introduction«, Bank of England, *Quarterly Bulletin*, Vol. 54, No. 1, 2014, Q1, S. 4-13 (www.bankofengland.co.uk/publications/Documents/quarterlybulletin/2014/qb14q1.pdf)

⁷ Jacques Derrida, *Falschgeld I. Zeit geben*, München 1993, S. 127.

⁸ Maurizio Lazzarato, *Die Fabrik des verschuldeten Menschen. Ein Essay über das neoliberale Leben*, Berlin 2012.

Das erinnert von fern her an ein Heidegger'sches Konzept vom Menschen, der dem in der Zeit existierenden Dasein den Grundcharakter der *Sorge* zuschreibt.⁹ An die ökonomische Existenzform des verschuldeten Menschen, wie sie Lazzarato entwirft, wird er dabei vermutlich kaum gedacht haben. Heidegger geht es um die Verortung der Existenz in einer Ordnung der Zeit. Den Märkten geht es um die Übernahme eben dieser zeitlichen Existenz in den Dienst eines ökonomischen Regimes.

Die Informationsmaschinen unserer Gegenwart haben mit diesem Zeit- und Zukunftsregime wohl etwas zu tun, aber anders als oft beschrieben. Das Gerede von Zeitknappheit und Beschleunigung vernebelt die Verhältnisse eher als sie zu erklären – sowohl was die ökonomische Grundlage als auch was die Wahrnehmung betrifft. Natürlich schlägt die Beschleunigung technischer Prozesse auf subjektive Befindlichkeiten durch. Aber nicht unbedingt in der Zeitwahrnehmung. Die Diagnose, alles werde schneller, spricht noch aus einem Zeitregime der Moderne, das dabei ist, zu vergehen.

Gehen wir einmal davon aus, dass Zeit nur eine von vielen möglichen Formen darstellt, das Erinnerte und die Archive anzuordnen. Wir haben in der Moderne gelernt, Zeit als die dominante Organisationsform des Erlebten zu betrachten. Damit mag zusammenhängen, dass wir auf allerlei mögliche Arten erzählt bekommen, wir würden uns irgendwelchen Extremen oder Rändern der Zeitwahrnehmung und der Beschleunigung annähern – wie etwa in dem Akzelerationszirkel des Soziologen Hartmut Rosa, der Ökonomie, technische und subjektive Beschleunigung in einem Diagramm zusammenführt.¹⁰ Tatsächlich aber treten wir aus der Ordnung der Zeit aus. Dieser Übergang wird aus einer

⁹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 2006, S. 323 (»Zeitlichkeit als ontologischer Sinn der Sorge«).

¹⁰ Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderungen der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt a. M. 2005, S. 243-255.

im Zeitlichen verhafteten Wahrnehmung als Zeitstress empfunden, also als Beschleunigung.

Die Aufgabe besteht dagegen darin, Zukunft, Vergangenheit und Gegenwart als nicht-zeitlich zu denken. Das hört sich an, als sei es schwer vorstellbar, dabei ist es technisch längst alltäglicher Standard.

Schauen wir uns ein Beispiel an: Jede Suchanfrage bei Google zeigt uns, dass Zeit nicht mehr die dominante Ordnung ist. Wir wissen nichts mehr über den zeitlichen Ort der Einträge und Daten. Die einzige Zeitangabe, die Google uns mitteilt, ist die Tatsache, dass das Ergebnis in so gut wie keiner Zeit gefunden wurde. Das übersieht man meistens, steht aber bei jedem Resultat dabei. Beispiel: Anfrage »Beschleunigung« – Ergebnis: »Ungefähr 5.360.000 Ergebnisse (0,46 Sekunden)«. Wenn wir solche Resultate aus der Sicht des zeitbezogenen modernen Lebens betrachten, dann haben wir es tatsächlich mit einer ungeheuren Beschleunigung zu tun. Aus der anderen Sicht sind sie instantan verfügbar, die Suchanfrage führt auf eine zeitlose Reihe. Wir können diese Zeitlosigkeit als absolute Gegenwart bezeichnen. Wir würden den Begriff Gegenwart eher vermeiden, denn er führt noch diesen zeitlichen Index des »Jetzt« mit sich. Als »Präsenz« schon eher. Zeit ist egal. Was zählt, ist die Position im Netzwerk.

»Gegenwart« kann vor diesem Übergang als eine Art von Scharnierbegriff gesehen werden – also ein Begriff, um den herum sich eine andere Ordnung aufbaut. Anstelle in einer Gegenwart in der Zeit finden wir uns plötzlich in einer Gegenwärtigkeit im Netzwerk wieder, mit all den Effekten von Aufmerksamkeit, Verbundenheit und Verteilung, die dort nun einmal dominieren.

Das Verschwinden der Zeit als dominante Ordnung der Archive verhindert nicht, dass unsere Zukunft verkauft ist. Im Gegenteil. Das Verkaufen geschieht immer jetzt, in der absoluten Gegenwart des *money view*. Die Zahlung findet schon statt,

bevor sie zurückgegeben werden muss oder durch ein neues Zahlungsversprechen ausgelöst wird.

Arbeiten müssen wir dafür in jedem Fall. Ganze Industrien widmen sich dem profitablen Geschäft, Menschen in den Zustand der Schuldklaverei zu versetzen. Aber auch in der Arbeit ersetzt die neue Ordnung der Netzwerke die alte der Zeit. Ein größer werdender Anteil der Bevölkerung kennt keine zeitlich abgegrenzte Arbeits- oder Freizeit mehr. Alles, was wir tun, alles, was eine digitale Spur hinterlässt, fließt ein in unser Datenprofil und kann sich auf den nächsten der vielen Jobs und kleinen Aufträge auswirken. Arbeit in Netzwerken kann viel erschöpfender sein als die Arbeit unter dem alten Zeitregime. Denn sie besitzt keine Grenze. Was von der Seite der alten Zeitordnung aussieht wie eine Eroberung des ganzen Lebens durch die Arbeitszeit, stellt sich aus der Sicht der Netzwerke als unumgängliche Selbstverständlichkeit dar. Jeder Link, jeder Eintrag in die Netzwerke stellt ein Verhältnis zum Rest der Welt her. Als solches nähern sie sich bereits der Arbeit an. Alle Daten lassen sich verwerten. Der Übergang ist fließend. Wir können nicht mehr genau sagen, wann Arbeit anfängt und wann sie aufhört. Es gibt zwar eine Freizeit, aber eben kein FreiNetz. Der Ausdruck »Apploitation of the Instaserf«¹¹ gibt einen Hinweis darauf, wie alte Ausbeutungsformen sich auf neue Netzwerke übertragen.

Das Regime der verkauften Zukunft ruht auf derselben Infrastruktur wie die Netzwerke. Ohne algorithmische Buchführung hätte die riesige Menge an Kontrakten in ihrer undurchschaubaren Verknüpftheit gar nicht verwaltet werden können. Sobald die Zukunft verkauft ist, muss sie schließlich verfolgt und laufend überprüft werden.

¹¹ Andrew Callaway, »Apploitation in a city of instaserfs. How the ›sharing economy‹ has turned San Francisco into a dystopia for the working class«. (www.policyalternatives.ca/publications/monitor/apploitation-city-instaserfs.)

Zunächst führt die IT zu einer vollständigen Aufstellung aller zukünftigen Zahlungen. Diese werden als Vermögen handelbar, mit Derivaten versichert, beliehen und weiter gehandelt. Es wachsen immer neue nach. Mit der Zeit entsteht ein undurchschaubares Geflecht von Zahlungsverpflichtungen, das auf jede Veränderung politischer oder wirtschaftlicher Art extrem empfindlich reagiert. Das hat unter anderem 2008 dazu geführt, dass der Zusammenbruch eines verhältnismäßig kleinen Marktes¹² eine systemische Krise auslösen konnte. Damit hat sich der Kapitalismus aus einem System, das die Zukunft erfunden und ermöglicht hat, in eines entwickelt, das Zukunft festzulegen versucht und damit im Endeffekt verhindert.

Informationsnetzwerke sind die technischen Bedingungen dieser Entwicklung, wenn auch keine notwendigen. Denn andererseits bereiten sie auch den Weg in eine nachkapitalistische Welt vor, in der Information und Zukunft nicht mehr unbedingt auf Zahlungen ausgerichtet sind.

Fürs erste aber befinden wir uns in einer Lage, in der das Übermaß an verkaufter Zukunft uns eine unausweichliche Gegenwart beschert hat.

¹² Die Summe der Subprime-Häuserkredite betrug rund 150 Milliarden US-Dollar, also gerade einmal ein Prozent des US-Bruttosozialprodukts.

UMRISS EINES KATASTROPHISCHEN FORMALISMUS

KERSTIN STAKEMEIER

Wir sind nicht zeitlich, weil uns Spontaneität eignet und weil wir als Bewußtsein uns über uns selbst zu erheben vermögen, sondern im Gegenteil: die Zeit ist Grundlage und Maß unserer Spontaneität.¹

Leider beeinflusst die weitergehende Katastrophe die Reisepläne vieler Kunden.²

Peter Gorsens Einstieg in seine Darstellung der Selbstzerstörung der Phänomenologie von 1966 gewinnt im Zusammenhang mit der Warteschleifenansage des Onlineportals Seat24 vom 1. April 2016 eine nachhaltig aktualisierte Bedeutung. Die Ansage bezieht sich auf die vom »Islamischen Staat« ausgeführten Selbstmordattentate, welche die Innenstadt und den Flughafen von Brüssel am 22. März 2016 trafen, 33 Menschen töteten und 300 Menschen verletzten. Die Telefonstimme, die eine Woche später in der Warteschleife von Seat.24 zu hören war, versuchte eine Formulierung dafür zu finden, dass es sich hier um ein in seinen Konsequenzen nicht klar eingrenzbares Ereignis handelte, um eine inmitten des Alltäglichen »weitergehende Katastrophe«. Es setzt sich, sprachlich noch recht uneingeübt, in der Gegenwart die Einsicht durch, dass nicht nur die Räume, sondern auch die Zeitordnung des globalen Nordwestens hier und anderswo grundlegend angegriffen wurden. Das gegenwärtige Bedro-

¹ Peter Gorsen, *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms. Bergson, Dilthey, Husserl, Simmel und die lebensphilosophischen Antinomien*, Bonn 1966, S. 11.

² Automatisierte Telefonansage Seat24.de, Freitag, 1. April 2016.

hungsszenario ist nicht zuletzt zeitlich: Es droht mit einer absoluten Gegenwart, mit dem Wegfall der sie rahmenden Zeiten.

Für Gorsen steht die Erkenntnis, dass unsere Spontaneität nur als zeitliche existiert, am Anfang einer Rekonstruktion der Moderne als Bewusstseinsproblem – statt als fortgesetzt uneingelöstes Versprechen. Eines Bewusstseinsproblems, das in der Phänomenologie exemplarisch erprobt wurde. Vergegenwärtigt anhand aktueller Katastrophisierungen unserer Normalität – deren Maßstab ja letztlich weiterhin die heute kaum weniger vertagte Moderne ist –, lässt es die Gegenwart als Katastrophe und die Gegenwart der Katastrophe gleichermaßen zur Frage nach ihren heutigen Lebensformen werden. Denn nicht nur im direkten Umfeld solcher Offensiven, sondern auch in den Strukturen eingetübter Normalität setzt sich derzeit das Katastrophische durch. Noch die immanenten Krisen des modernen, des kapitalistischen Gesellschaftsmodells scheinen heute mehr und mehr ausgesetzt zu sein, wo die Versprechen auf Überwindung ihrer Gründe oder auch nur auf Linderung ihrer Effekte einer unausgesetzten Korrektur des Status quo weichen.³ Die Gegenwart präsentiert sich nicht zuletzt als Katastrophe, als eine Zeit, die ebenso wenig auf ihre Erlösung wie auf ihr Ende zusteuert, sondern konsequent Funktionsstörungen unterliegt. Die Reproduktion des Jetzt ist katastrophisch.

Selbst mit einem bloß fahrigen Blick in die Vergangenheit lässt sich mühelos feststellen, dass die Zeiten des Katastrophischen sich nicht nur überall in der Moderne finden, sondern dass das Katastrophische sich für große Teile der Welt auch immer schon – weit jenseits aller Ursprünglichkeitsmythen – mit großer Gewalt als Moderne dargestellt hat. Um dies nachzuvollziehen, muss man lediglich den eigenen Einstiegspunkt verschieben und

³ In diesem Sinne könnte etwa auch Isabelle Stengers Einsatz gegen die »epic fable of progress« in ihrem pamphletartigen Buch *In Catastrophic Times. Resisting the Coming Barbarism*, o. O. 2015, S. 59, verstanden werden.

dessen Rahmen etwa von Franz Fanons 1961 erschienenem *Die Verdammten dieser Erde*⁴ ausgehend rekonstruieren, oder, in einem anderen Register, von Monique Wittigs Schriften seit den Sechzigern, von denen einige 1992 unter dem Titel *The Straight Mind*⁵ zusammengefasst wurden. Die Gegenwart erhält ihren unangenehm absoluten Charakter nicht zuletzt durch das Zusammentreffen und die Aktualisierung dieser vielgestaltigen katastrophischen Rahmen als kapitalistisch zusammengeschweißte und darin in der Gegenwart letztlich ineinander entgrenzte Krisenlogik. In seinem 2016 erschienenen Buch *Europa: Krise und Ende?* demonstriert Étienne Balibar diese Katastrophisierung der Krisen der gelebten Gegenwart anhand dessen, was er als den »Vor-Krieg« charakterisiert, eine »Lage, in welcher [einerseits] der Krieg die Krise überdeterminiert – indem er die von ihr produzierten Spaltungen und Sackgassen noch überbietet –, [andererseits] aber das auch weiter andauernde »Krisen-Management« weiterhin die Foren und die Auseinandersetzungsgegenstände des Kriegs bestimmt«⁶. Claudia Aradau hat Ähnliches als Übergang politischer Debatten um die Sicherung der Reproduktion der Gesellschaft in solche über die Sicherstellung ihrer Infrastruktur beschrieben.⁷ Diese Verschiebung reflektiert sich noch in der Telefonansage des eingangs erwähnten Flugbuchungsportals hinreichend. Die Moderne tritt nurmehr auf als Versprechen einer kollektiven Normalisierung des individuell Unlebbaren: eine absolute Gegenwart ihrer Selbstzerstörung.

Das betrifft folgenreich noch diejenigen Bereiche gesellschaftlichen Lebens, die als moderne Formen autonomer Praxis

⁴ Franz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a. M. 1981.

⁵ Monique Wittig, *The Straight Mind and Other Essays*, Boston 1992.

⁶ Étienne Balibar, *Europa: Krise und Ende?*, Münster 2016, S. 256.

⁷ Claudia Aradau, »Infrastructuring the Future. Catastrophe, Crisis, Critique«, in: Susanne Witzgall, Kerstin Stakemeier (Hg.), *Die Gegenwart der Zukunft* (im Erscheinen).

identifiziert wurden: das bei Balibar als »Vor-Krieg« und bei Aradau als »Infrastruktur« zurückkehrende Verständnis des Politischen, aber auch dasjenige des Luxussegments der Autonomie der Kunst. Ihrer beider Autonomie war stets erkaufte durch ihre systemische Abtrennung von der (eigenen) ökonomischen Reproduktion. Und so sehr dieser Ausschluss immer auch einen funktionalen Charakter für das ökonomisch von ihnen Geschiedene beinhaltete – namentlich dessen Positivierung zu einer nicht politischen, nicht ästhetischen, sondern vielmehr »objektivierten« Kalkulation –, so sehr scheint diese Abtrennung in der sich katastrophisch reproduzierenden Gegenwart ihren Sinn verkehrt zu haben. Künstlerische Autonomie existiert nicht länger als (a)sozialer Status eines gesellschaftlichen idealen Produktionszweiges, sondern als nurmehr individualisiertes (ökonomisches) Privileg: eine kapital verobjektivierte Idealsubjektivität. Die modernen Formen bürgerlicher Emanzipation verwandelten sich in den letzten Jahrzehnten mehr und mehr von regulativen Ideen, deren abstrakte Versprechen immer wieder gegen ihre historischen Konkretionen ins Feld geführt wurden – und werden konnten –, in historische Reste, deren Abstraktionen letztlich immer konkreter wurden, immer greifbarer, immer untragbarer in ihren Beschränkungen. Die strategische Abtrennung der modernen Idealformen von ihren nicht mehr so modernen Realformen, die schon Gersen als deren notwendige »Selbsterstörung« herausstellte, scheitert heute nicht nur daran, dass die Ökonomisierung des Lebens sich als finanzialisierte Faktizität vervollständigte. Sie zersetzt sich auch daran, dass in dieser Vervollständigung die Idealformen selbst als historische Realformen stillgestellt und damit auch ihre Ausschlüsse und Hierarchien festgeschrieben wurden. Die Moderne hat sich von einem historisch unvollendeten Autonomieversprechen in einen ökonomischen Status verwandelt, der sie als historische Herrschaftsform zurückkehren lässt. Wir sind nicht mehr die Subjekte ihrer möglichen Realisierung, sondern höchstens noch die Träger_innen ihres Privilegs. Doch auch dieses Privileg bezeichnet nurmehr

diejenigen gesellschaftlichen Orte, an denen das moderne Versprechen zukünftiger Emanzipation noch denkbar bleibt – nicht mehr seine Einlösung.

Und wie Gilles Deleuze in seinem programmatischen Text »Die Methode der Dramatisierung« von 1969 mit Bezug auf Henri Bergsons (Lebens-)Philosophie festhielt: Nicht »das Virtuelle steht [...] dem Realen entgegen; was dem Realen entgegensteht, ist das Mögliche«⁸. Es ist nicht zuletzt die Möglichkeit der Moderne, die als ihr heute grausam gewordener Rest in der Gegenwart treibt, als individuelle ebenso wie als kollektive Gewaltform. In diesem Sinne ließe sich auch Peter Gorsens zeitgleiches Eintreten für eine »illegale Intelligenz, die sich des Glücks auch in seiner Verfallsform seiner Asozialität nicht entäußert, sondern seine Deformation, seine gesellschaftliche Untauglichkeit erträgt und als ein Instrument der wirksamen Beeinflussung auf die sozial funktionierenden Formen des Genusses im Konsum benutzt«⁹, lesen. Jenseits des modernen Versprechens auf die Zukunft, dessen kapitalistische Fetischform die Konsumware ist, eröffnet sich hier eine – noch in ihrer bewussten Katastrophisierung – lebbare und begehrbare Gegenwart. Gorsen eröffnet eine hedonistische Virtualität, ein materialisierendes Begehren, in dem sich die Gegenwart gerade durch das Aussetzen ihrer Zukunft (un)merklich verstellt und darin neue Historisierungen ebenso eröffnet, wie aus ihnen auch letztlich neue Zukünfte, Ent-Katastrophisierungen. In diesem Sinne mag sich das Heute im modernen Blick zwar völlig zu Recht bar jeder Möglichkeit darstellen, aber es ist nichtsdestotrotz angefüllt mit Virtualitäten, individuellen ebenso wie kollektiven, damals wie heute. Wo allerdings Gorsen 1969 auf die »sozial unproduktive

⁸ Gilles Deleuze, »Die Methode der Dramatisierung«, in: *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, hg. v. David Lapoujade, Frankfurt a. M. 2003, S. 139-170, hier S. 149.

⁹ Peter Gorsen, *Das Bild Pygmalions. Kunstsoziologische Essays*, Reinbek bei Hamburg 1969, S. 15.

Einstellung« des Hedonismus insistieren konnte, die er in den Aktionen der Wiener Aktionist_innen ebenso schmerzhaft ausagiert sieht¹⁰, wie in Pierre Moliniers gelebten Kunstformen als sexueller Transformer¹¹, hat innerhalb der Katastrophisierung der Gegenwart diese unproduktive Einstellung ihr produktives Gegenüber zusehends eingebüßt. Der produktive Konsum, den Gorsen als reproduktive Funktion der kapitalistischen Gegenwart ausmacht, scheint in unserer Gegenwart zwar noch die Reproduktion des Kapitals zu betreffen, aber nicht notwendig die Rolle der menschlichen Reproduktion im System zu bestätigen oder zu festigen. Die Finanzialisierung des Kapitals, die seit den Neunzigern verstärkt als dessen neues Paradigma auftrat und in die seit 2007 andauernde Finanzialisierungskrise führte,¹² verschob in gewisser Weise die Frage der Reproduktion, indem sie die menschliche Reproduktion durch die derivative Rekonstruktion der Ware Arbeitskraft von einem abhängigen zu einem systematisch scheinbar arbiträren Faktor kapitaler Reproduktion werden ließ. Wie Frank Engster schreibt, findet hier

eine echte Entkoppelung des Kapitals von der Arbeit und der Verwertung statt [...] – aber nur eine *zeitweilige* Entkoppelung. Es handelt sich um die Entkoppelung des Kapitals von der vergangenen und der gegenwärtigen Verwertung durch den Vorgriff auf die Gewinne aus

¹⁰ Zum Beispiel Peter Gorsen, *Sexualästhetik. Zur bürgerlichen Rezeption von Obszönität und Pornographie*, Reinbek 1972.

¹¹ Eine Bezeichnung, die Gorsen anderen Sprachregelungen wie Transsexualität oder Crossdressing vorzieht, weil in ihr der noch unbekannte Ausgang dieses ins Leben hinein begehrte Reale anklingt. Vgl. Peter Gorsen, Pierre Molinier, *Pierre Molinier, lui-même. Essay über den surrealistischen Hermaphroditen*, München 1972.

¹² Vgl. Giannis Milios, Dimitris P. Sotiropoulos, Spyros Lapatsioras, *A Political Economy of Contemporary Capitalism and Its Crisis. Demystifying Finance*, New York 2013.

zukünftiger Verwertung [...] Das führt zu einer Ausweitung und erweiterter Reproduktion des Kapitals, aber so, dass seine Gegenwart gleichsam bei *ihrer* Zukunft verschuldet. Bei ›ihrer‹ heißt, die Gegenwart ist bei genau derjenigen Zukunft verschuldet, die durch die Ausweitung des Finanzkapitals und des fiktiven Kapitals eben spekulativ vorweggenommen wurde und die darum noch aktiviert werden muss, um die verschuldete Gegenwart noch einzuholen und abzugelten – eine Zukunft, die indes durch die Verschuldung überhaupt erst möglich geworden sein wird. [...] Die Realökonomie ist zum Derivat der Spekulation auf ihre eigene Zukunft geworden.¹³

Die Finanzialisierungskrise schafft damit auch zeitlich ein entgrenztes Feld gegenseitiger Verwiesenheit, das jedoch nicht durch eine intensivierte Akkumulation stabilisierbar ist, da seine Akkumulationsmittel desintegriert und damit in ihrer Krisenhaftigkeit stabilisiert existieren. Mit Maurizio Lazzarato könnte man argumentieren, dass wir jetzt »eine Periode permanenter Krise betreten haben, die wir als ›Katastrophe‹ bezeichnen sollten, um damit auf das Aussetzen des Krisenkonzeptes selbst zu verweisen«¹⁴. Die Produktivität ist in dieser Perspektive nicht lediglich in der Krise, sie zeigt sich, im Austausch von Reproduktion durch Infrastruktur, als unproduktiv und nichtsdestotrotz im selben Moment als ungeschmälert alternativlos. Das schlägt auch auf die politische und künstlerische Durchschlagkraft der von Gorsen propagierten »sozial unproduktiven Einstellung« zurück. Was Balibar an der »Vor-Kriegs«-Fassung Europas in der

¹³ Frank Engster, »Zum Begriff des Geldes und des Finanzkapitals – Maß und Gemessenes der kapitalistischen Produktionsweise«, edition-mille-plateaux.de/wp-content/themes/default/images/engster.pdf.

¹⁴ Maurizio Lazzarato, *The Making of the Indebted Man*, Los Angeles 2011, S. 123f.

Gegenwart festmacht, was Engster als Entgrenzung kapitalistischer Zeit fasst und was bei Aradau als Paradigma der Infrastruktur ausgebreitet wird, ist mit Gorsen zuvorderst ein Problem des Lebens selbst, dessen epistemische Ontologie die der Katastrophe wird, einer Katastrophe ohne erkennbaren Autor – eine Katastrophe, deren »sozial unproduktive Einstellung« sich in ihrer Entgrenzung der modernen Ordnung ihrer Form nach kaum mehr von den Entgrenzungen unterscheidet, die die sozial produktiven Einstellungen in der Katastrophisierung ihrer modernen Funktionalismen nach sich ziehen.

In Anja Kirschners Horrorfilm *Moderation* (2016) eröffnet die in Athen lebende Künstlerin unsere Gegenwart als Ort einer fast gänzlich virtualisierten Realität. Hier gibt es keine denkbare Zukunft, einzig eine narrative Vergangenheit, anhand derer die Gegenwart real erscheint. Der in Ägypten, Griechenland und Italien gedrehte Film verfolgt das Horrorfilmprojekt der Regisseurin May und dessen sowie ihre Entgrenzung. Kirschner führt um May herum Charaktere ein, die sie als ortsgebundene Erscheinungen mit je eigenen Narrationen verbreitert, statt sie als Handlungsträger_innen für May zu vertiefen. Die Kommunikation der unterschiedlichen Figuren besteht meist in Geschichten, die May erzählt werden, und deren letztlich dysfunktionale Verbindungen schaffen keine synthetischen Formen: Der Film im Film gewinnt nicht an Umrissen, sondern wird immer unbegrenzbarer. Nichtsdestotrotz taucht er immer wieder auf, einige Szenen von Kirschners Film müssen Mays Film entspringen, da hier zuvor als reale Personen eingeführte Schauspieler_innen in ihren Rollen auftreten. Und Kirschner rahmt die Formen dieser allseitig dysfunktional gewordenen Lebensmomente: Keine Szene wird je narrativ aufgelöst, alle treiben gemeinsam in ihrer eigenen Gegenwart, verkettet durch Computer und Smartphones als bild- und tongebende Medien, die die Verbindung der unterschiedlichen Schauplätze herstellen – mit Skype als Ort geteilter Gegenwart. Selbst Mays Affäre mit ihrer Drehbuchautorin Ray verliert den gemeinsamen Raum, der sich zunehmend fiktionalisiert, von Rays Nar-

rationen überformt wird, bis Ray schließlich verschwindet. Zwischen den Charakteren ersetzt Narration Kommunikation komplett, während im Film als Ganzem das Gegenteil der Fall ist: Die dysfunktionale (narrative) Kommunikation der Charaktere ersetzt die übergeordnete Narration komplett. Nur die beiden im letzten Teil des Films von May befragten Schauspieler_innen, Michelle Valley und Giovanni Lombardo Radice, die sich selbst spielen, treten letztlich als reale Lebensformen auf, an deren Realität May jedoch wieder scheitern muss. Es sind die Rollen ihrer Vergangenheit, die ihnen helfen, die Gegenwart zu historisieren. Virtuelles wird für sie zur Stütze des Realen. Doch es ist eben dieses Virtuelle, dem May in ihrem eigenen Filmwollen entrinnt. Valley erklärt ihre Wahrnehmung des Jetzt als Realisierung und versuchte Verkehrung von Nikos Nikolaidis Film *Morning Patrol* (1987), dessen Hauptrolle sie spielte. Radices Erzählung wuchert um die nie gänzlich realisierte Distanzierung von seiner durch Antonio Margheritis *Cannibal Apocalypse* (1980) entstandenen ikonischen Rolle als Horrorcharakter. Nur die Virtualität des vergangenen Horrors kann die Realität seiner Gegenwart abhalten. Und nicht zuletzt hier liegt Kirschners Horror: Das Mögliche verlässt die Szenerie mehr und mehr, weil keine funktionale Verbindung hier ihre Form zu halten vermag. Das Reale wird virtuell.

Doch auch Kirschners nicht mehr reproduktive Aussicht auf den Zusammenhang der Gegenwart kennt bei allem Horror keinen Defaitismus. Sie eröffnet vielmehr eine entgrenzte, katastrophische Vorstellung von Form. So erwähnte Kirschner in einem Gespräch, dass es weniger die politischen und ökonomischen Krisenszenarien all ihrer Drehorte waren, die – obwohl ursächlich für ihr Projekt – ihre filmische Wahrnehmung leiteten, als eher eine alles in sich einnehmende Vorstellung von ›Waste‹ – von Abfall – dessen Lexikondefinition als ›etwas, das nicht mehr für seinen ursprünglichen Zweck verwendbar ist‹ sich zum Zentrum ihres Formverständnisses entwickelte. Gorsens spätsechziger Plädoyer für den Hedonismus, und damit für eine

Begehrenspolitik des ›Waste‹, kehrt hier zurück mit kaum weniger Begehren, aber Verschwendung und Abfall werden in Kirschners Film mehr und mehr deckungsgleich. Personen, Orte, politische Zusammenhänge und auch das Objekt des Horrors in Kirschners Film – ein formloses, kaum kopfgroßes, sandiges Ding, halb Mumienmüll halb undefiniertes Behältnis – werden letztlich zu marodierendem ›Waste‹, zu einer (noch) unbestimmten Lebensform der Katastrophe.

In *Moderation*, in seiner Handlung, seiner Form, seinen Produktionsbedingungen und Schauplätzen, greift die Katastrophisierung der Gegenwart auf die Kunst über, indem sie deren Differenz zum Leben löscht. Doch auch wenn dieser Gedanke zunächst recht modern erscheint, so geht es doch hier nicht mehr um die Entgrenzung der vertragten Möglichkeit in die gegenwärtige Realität, sondern um die Entgrenzung der Virtualität in eine durch sie verabsolutierte Realität. Die Erosion der Differenz von Kunst und Leben besteht gegenwärtig nicht, wie noch von Vladimir Tatlin gehofft, in einer erweiterten Realisierung der in der Kunst prototypisch jenseits des bloß reproduktiven Funktionalismus existierenden Lebens,¹⁵ sondern im Gegenteil in einer Virtualisierung der Realität als katastrophischer Infrastruktur, dem fortgesetzten Scheitern des kapitalistisch eingeübten modernen Funktionalismus. Wenn Gorsen 1966 mit Bergson dem Kunstwerk bescheinigt, dass »es in absoluter Hoffnung sich verwirklicht, gewissermaßen als ein Werden, ohne geworden zu sein, das Abschlußhafte und Vergewaltigende der Erkenntnis in einem Möglichen, Unvorhersehbaren, Unsystematischen in der Schweben zu halten versteht« und so »zum Modellfall der philosophischen Intuition [wird], sein Urheber, der Künstler, zum ›révéléateur de la vie‹«¹⁶, so scheint diese Charakterisierung im Hinblick auf

¹⁵ Henry Art Gallery, University of Washington (Hg.), *Art into Life. Russian Constructivism, 1914-1932*, Seattle 1990, S. 83.

¹⁶ Peter Gorsen, *Zur Phänomenologie des Bewusstseinsstroms*, a.a.O., S. 118.

Kirschners Film auch heute gar nicht mal abwegig. Was dieser Vorstellung einer revelatorischen Gegenwart jedoch im Jetzt abhanden kam, ist ihr Gegenüber, eine gewordene und werdende Realität, die als Grenze an dieses »Werden, ohne geworden zu sein« heranreicht. Die katastrophisierte Moderne reißt ihr eingeplantes Anderes, die künstlerische Erscheinung, mit sich und entgrenzt sich in es.

Dieser Text zielt daher, als sehr schematisch bleibender Umriss, auf einen Anfangspunkt statt auf einen Endpunkt: auf eine Rekonstruktion eines ästhetischen Formalismus, der heute als katastrophischer Formalismus zurückkehrt. Da nicht nur die künstlerische Dysfunktionalität von derjenigen der Realität eingeholt zu sein scheint, sondern beide zwar den virtuellen »révélateur« zu beherbergen scheinen, den Gersen aufrief, aber kaum mehr den Handelnden als dessen reale Arbeitsform. Das jedoch macht (auch) die Kunst wieder zu einem Ort signifikanter Begehren, denn jenseits ihrer in der Moderne so viel beschworenen Beherbergung des Möglichen, kann sie in der Gegenwart als Ort verstanden werden, an dem Reales und Virtuelles letztlich unterscheidbarer bleiben, als dies in der Realität notwendig gegenwärtig der Fall ist. Das bedeutet jedoch auch, dass derjenige Bezug auf den Formalismus, der in der Bildenden Kunst nach 1945 immer wieder als rahmengebende Stabilisierung eingesetzt wurde heute zunehmend funktionslos erscheint, da er sein Verständnis der künstlerischen Form aus der vorausgesetzten Exzeptionalität ihrer Stellung ableitet. Das trifft ebenso Clement Greenbergs offen die Trennung von Kunst und Leben stabilisierendem Konservatismus, in dem deren Gattungen gegen dessen Medien ausgespielt werden,¹⁷ wie Rosalind Krauss' hiergegen opponierenden Versuch ein strukturalistisches Verständnis von Form zu verteidigen, dessen Formverständnis die Kunst letztlich jedoch nicht zuletzt auch als eingebetteten Ort eines wiederum

¹⁷ Zum Beispiel Clement Greenberg, »Towards a Newer Laocoon«, in: *Partisan Review*, Vol. 7, No. 4, July-August 1940, S. 296-310.

exzeptionellen, emphatischen Fortschritts bezeichnet¹⁸. Wo innerhalb einer katastrophischen Gegenwart nicht länger auszu-
 machen ist, welcher Funktionszusammenhang welchen ent-
 grenzt, muss dieses für den Russischen Formalismus vor dem
 Strukturalismus so zentrale Grenzverhältnis gegenwärtig rekon-
 struiert und aktualisiert werden. In seiner produktivistischen Kor-
 rektur von Viktor Šklovskijs einflussreichem Aufsatz »Kunst als
 Verfahren« (1916),¹⁹ in dem dieser nicht zuletzt den Begriff der
 »Verfremdung« prägte, argumentiert der produktivistische
 Kunsttheoretiker Boris Arvatov 1923 für »die Bedeutung der poe-
 tischen, von den Verfahren der praktischen Sprache unterschiede-
 nen Verfahren für die *soziale Organisation*« und daher dafür
 die »»Entgegengesetztheit der poetischen Sprache«, die
 Šklovskij betonte, »selbst als eine besondere Art der *praktischen
 Organisation* zu verstehen«²⁰. Das Leben der Formen – für das
 die Sprache hier für einen Moment exemplarisch eintreten muss
 – wäre in diesem Sinne heute zu entharmonisieren. In der und
 mit der Kunst wäre gerade *in* ihrer derzeit katastrophischen Teil-
 habe aktuelle »Entgegengesetztheit« aufzufinden. Eine »Entge-
 gegengesetztheit«, die nicht länger entlang der Gegensätze ihrer
 modernen Funktionen zu denen der Reproduktion der gesell-
 schaftlichen Realität verläuft, sondern die vielmehr, wie Kirsch-
 ner in *Moderation*, die ökonomisch ebenso wie politisch unent-
 wegt zweifelhaft werdende Konsistenz dieser ererbten Modelle
 überprüft. Für eine solche Praxis – gegen die naturalisiert
 moderne Scheidung von Entgrenzungsbewegungen innerhalb

¹⁸ Rosalind Krauss, »Reinventing the Medium«, *Critical Inquiry*, Vol. 25,
 No. 2, Winter 1999, S. 289-305.

¹⁹ Viktor Šklovskij, »Die Kunst als Verfahren«, in: Jurij Striedter (Hg.),
*Russischer Formalismus. Texte zur allgemeinen Literaturtheorie und
 zur Theorie der Prosa*, München 1994, S. 3-35.

²⁰ Boris Arvatov, »Poetische Sprache und Praktische Sprache. Zur Me-
 thodologie der Kunstwissenschaft«, in: Hans Günther (Hg.), *Marxis-
 mus und Formalismus*, München 1973, S. 99-115, hier S. 108.

und außerhalb der Künste – mangelt es in den Theorien der Künste nicht an historischen Beispielen: ob in Lu Märten's zeitgleich zu Šklovskijs und Arvatovs Texten in Berlin versuchtem Einsatz für eine Kunstgeschichte sozialer Form, in der Kunst als nur ein Ausdruck einer allseitig belebten und erst durch die kapitalistische Moderne klaustrophobisch verfügten Menschheitsgeschichte firmiert,²¹ in Peter Gorsens Rekonstruktion moderner Künste in der Perspektive einer Sexualästhetik oder in Anke Hennigs Nachvollzug von Viktor Šklovskijs literaturtheoretischem und literarischem Schreiben als formalistischer Historisierungspraxis.²² Doch historische Diskussionen um die Frage entgrenzender künstlerischer Krisenformen und künstlerischer Formalismen bleiben derzeit noch unverbunden – miteinander und mit einer Gegenwart, deren absolute Selbstdarstellung nicht weniger als einen katastrophischen Formalismus notwendig macht.

Ein Formalismus dieser katastrophischen Gegenwart steht derzeit noch aus – nicht zuletzt deshalb, weil er stetig verdrängt wird von den Notwendigkeiten alternativloser Normalisierungsversuche, auch in der Kunst. Und diese orientieren sich ihrer Form nach (gerade in Europa) weiterhin an der Wiedererkennbarkeit moderner Ordnungen, staatlicher Gewaltmonopole und individueller Freiheiten, obwohl es gleichzeitig deren Konsequenzen sind, die sich vor dem Hintergrund eines finanzialisierten Kapitalismus gegenwärtig als katastrophisch erweisen. Daher dieser Umriss eines Formalismus konsequenter Verformungen, eines Formalismus des ›Waste‹, eines Formalismus des in Raum und Zeit grundlegend angegriffenen Realen. Denn wo die

²¹ Vgl. Lu Märten, *Wesen und Veränderung der Formen und Künste. Resultate historisch-materialistischer Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1924.

²² Anke Hennig, »Politik der Geschichte – im Russischen Formalismus«, in: Armen Arvanessian, Franck Hoffmann, Susanne Leeb, Hans Stauffacher (Hg.), *Form. Zwischen Ästhetik und künstlerischer Praxis*, Zürich / Berlin 2009, S. 239-258.

Moderne unmerklich historisch wurde, scheinen in einer vergegenwärtigten Verpflichtung der Kunsttheorie auf einen Formalismus der nicht-idealen Arbeits- und Lebensformen, die sie hinterließ, Verbindungen, Sinnzusammenhänge, Handlungsketten, Individuationen und Vergemeinschaftungen auffindbar zu sein, die zwar aus Verfremdungen ihrer modernen Vorgänger_innen entsprungen sein mögen, aber, mit Gorsen, eine »illegale Intelligenz« jenseits von ihnen in Gang setzen.

ABSOLUTE GEGENWART: LOOKING AT YOU

MICHAEL WEHREN (FRIENDLY FIRE)

Notizen zur Zeit

(aus dem Arbeitsprozess zu »The Absolute Present:

Some things about you, us, the future and death«)

15

15

14

13

12

11

10

9

8

7

6

5

4

3

2

1

0

GO! NOW!

Dear audience. It is true that the future begins NOW. But it is also true that ›now‹ is already over. It is true that we all die another day. But it is also true that TODAY IS THE DAY. In other words: welcome to our Pre-Die-In-Get-Together-Party! Right now, right here: the future – looking at us. Right here, right now: our absolute present and the end of all things. YODO - You only die once.

When we cut the present, the future leaks out. It is looking like a rabbit or a wolf. It is looking through the hole in the wall. Saying: »Good evening. This is your captain. We are about to attempt a crash landing. Please extinguish all cigarettes. Put your head on your knees. Fasten your seatbelt.«

»If you follow our instructions nobody will get hurt. You have one million chances to avoid this.« At least that's what the captain told you right before your deadly crash. Of corpse that's the main thing about audiences: An audience has always already crashed, an audience is always already: dead. An audience is dead by definition but it has never been buried, it's rotten corpse is never handled professionally but is already cold and stinking, rotten and decomposing. Unburied the audience acts like ghosts or zombies. And like ghosts or zombies it has to be buried. Luckily enough theatre is a burial-institute. The dead have to die a second time.

That's what theatre is all about: learning how to die, rehearsing how to die, testing how to die – to die the death you've already died, to preenact the act of an ultimate present. If you search for another word for catastrophe, if you search for another word for pest, if you search for another word for accident – look no further: the word is theatre. Chaka! Crash! Boom! Bang! It's beautiful to be on stage. With you.

I think it is your turn: I'VE SEEN THE FUTURE BROTHER / IT IS MURDER.

Absolute Gegenwart jenseits von kulturpessimistischem Habitus inklusive dessen Politik des Zeitmauerbaus wäre gleichbedeutend mit einer Implosion des diachronen Zeitraums. Die Linie dreht sich auf sich selbst zurück, sie teilt, verteilt und zerteilt sich, sie zersplittert und faltet sich und uns. Kurz: Die Ordnung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, soweit vorhanden, zerspringt und lässt alle drei Zeithorizonte ineinanderstürzen. Das Ergebnis wäre ein Schwarm von Zeiten, der zugleich eine ewige Sekunde und eine auf kleinsten Raum konzentrierte Dauer wäre. ABSOLUT erscheint dieser Schwarm von Splittern aus vormaliger Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, da alle diese Bruchstücke gleich präsentisch sind. Kein »Wann?« oder »Wo?« wäre ihnen gegenüber angemessen, sondern vielmehr das reine ›DASS!‹ ihrer Manifestation. Absolute Gegenwart in diesem Sinne bedeutet dann nicht ›Totalherrschaft der Gegenwart‹, sondern absolute Gegenwärtigkeit von allem und jedem JETZT UND HIER: distanzlose Präsenz, die uns Kleist-like die Augenlieder wegsprengt oder wegschneidet.

Gleich präsent: Kindheitserinnerungen an einen Gang durch ein Feld, einen Einkauf im Supermarkt in der letzten Woche, die Berührung einer Hand, reale, fiktive und imaginierte Szenen, Nahes und Fernes, Mediales, das Bad am Morgen, Szenen aus der Zukunft, die letzten Stunden im Hospital und und und. Absolute Gegenwart wäre damit ein anderes Wort für den ortlosen Ort eines Subjekts dessen Antizipation am ehesten noch Stanley Kubricks Film *2001: Odyssee im Weltraum* bieten würde. Aber wer würde angesichts der finalen Sequenzen dieses Films noch von einem Subjekt sprechen? Totale Gegenwart ist zugleich: totaler Trip, All-Gegenwart und Gesamtkunstwerk in einem.

Doch anstatt über eine ›absolute Gegenwart‹ zu diskutieren, wenn es um eben diese geht, wollen wir vorschlagen, über ihre englische Variante zu sprechen. Diese würde »the absolute

present« lauten. In der Übersetzung wird die absolute Gegenwart (present) auch zum absoluten Geschenk (present): SO HAPPY BIRTHDAY!

10

You are a performer. She is a performer. And all of the audience is made of performers too. There will be no more theatre, no more future and past, no more audience and actors, no representation: but an absolute present.

This means that actually in a few minutes everybody in this room will be handed a rescue blanket and a deadly drug-cocktail. We will lay down on the floor and collectively drink this drug-cocktail as an act of revolutionary suicide. Then we will count from 14 to zero. And when we say »zero« the first symptoms of poisoning will occur. 1. Heavy breathing. 2. Numbness in the arms and legs. 3. A certain dizziness of the head. 4. Unconsciousness. Black out.

All of the audience will become performers – it will be the end of the performance and the performance of the end. So clap your hands, and say each other goodbye, have a nice time, have a beautiful time. And we, we are looking forward to seeing you at the premiere of THE ABSOLUTE PRESENT. SOME THINGS ABOUT YOU, US, THE FUTURE AND DEATH. And we wish you a great time, have a nice premiere everyone! Go for it! YODO! You only die once! And remember: after the blackout and the rehearsal-applause we will do some karaoke with you. And it really would be great if you would like to join us in that very moment. Thank you very much. Goodbye. »Please extinguish all cigarettes. Put your head on your knees. Fasten your seatbelt.«

9

Die Blicke, die uns treffen, sind die Blicke von Anderswo. Aus einer anderen Zeit und aus der Zeit des Anderen. Es sind Blicke, die den imaginären Ethnographien der Science-Fiction, dem benjaminschen Blick des Fremden oder auch den Blicken der Geister, die, so Brechts Fatzer, »jetzt aus Zukunft ebenso« kom-

men, verwandt sind. Sie rühren an die Furcht der Gegenwart und schenken ihr, was sie niemals wird zurückgeben können.

Aus den Rissen und Lücken der Gegenwart schauen die Hasen und Füchse, die Tiere, die Monster und Gespenster der Zukunft. Sie schauen uns an und scheinen uns zu studieren. Sie tuscheln und machen Gesten, deren Bedeutung unklar ist. Sie schütteln ihre Köpfe und scheinen sich beinahe nicht zu bewegen. Dann wieder wirken sie fast hektisch, verziehen ihre Gesichter zu Grimassen oder reißen Augen und Münder auf. Der Kitt unserer Gesten, Haltungen und Worte löst sich vor ihnen, denn für sie werden wir – und wer wäre dieses »wir«? – immer schon tot gewesen sein.

Diese Politik der Zeit trägt, was in ihren Blick gerät – die Wahrheiten der Gegenwart, ihre Politiken, ihre Stimmen und Gesichter, ihre Monumente und Feiern, ihre Sicherheiten und Selbstverständlichkeiten –, auf die Szene des »Was wird es gewesen sein?«. Sie schenkt freigiebig die Risse, denen sich das Morgen verdankt, und sieht bereits jetzt in der Gegenwart ihren Untergang. Die Gesten der Gegenwart erscheinen ihr als schon zerfallen, durch das Fleisch guckt der Knochen, das Lächeln zeigt den Schädel.

Das Theater ist der Unort dieses Blicks: Angst in einer Handvoll Staub, Lust der Verwandlung. Aus dem Off kommt der Kommentar. Der Kommentar träumt. Check. Boom. Bang. You are already dreaming. Now begin to sleep.

8

This is about resurrection day.

This is about technical equipment.

This is about sound checks.

This is about warming up.

This is about taking a walk.

This is about gestures.

This is about voices.

This is about that.

This is about you.
 This is about us.
 This is about the future.
 This is about death.
 This is about the learning play.
 This is about saying »Hello« to the world.
 And this is about the world not caring at all.
 This is about the theatre.
 And this is about the pest.
 This is about the end of the performance.
 This is about the performance of the end.
 This is about all is one.
 This is about all is none.
 This is about rehearsals.
 This is about accidents.
 This is about audiences.
 This is about performers.
 This is about politics.
 This is about: »Remember kids – it's down the road not across the street.«
 This is about _____.
 This is about _____.
 This is about _____.
 This is about »You are already dreaming«.
 This is about »Now begin to sleep«.
 This is about the absolute present.
 This is about the stars and the fog.
 And this is about the fog of the world.
 This is about capitalism.
 This is about the ghosts of the future.
 This is about about the ghosts of the past.
 This is about the ghosts of the present.
 This is about learning how to die.
 This is about the end.
 This is about you.

This is about us.
And this is about death.
This is about some things.
This is about some other things.
This is about coffins.
This is about funerals.
This about about I drove all night.
And this is about Cindy Lauper.

7

Bertolt Brecht träumt. Die Zustände der Gegenwart zu verfremden, heißt sie als veränderbare, als vergängliche zu zeigen. Die Verfremdungsvariante des staatstragenden (und wenn es auch nur der eigene Schreiber-Staat wäre, die eigene Ökonomie des Schreibens und ihre Organisation nach ›staatsmännischen‹ Kriterien) Epischen Theaters bezieht sich dabei vor allem auf die Vergangenheit. Sie kennt die Verfremdung vor allem als Historisierung im Sinne einer Übersetzung des Jetzt in vergangene Epochen. Die Gegenwart wird in Richtung Vergangenheit verrückt und damit ein Stück weit fremd. Darin liegt vielleicht die Puppenstubenhaftigkeit mancher späten Text-Arbeiten wie beispielsweise *Der kaukasische Kreidekreis* begründet. Andererseits: Nichts gegen Puppenstuben. Denn als immer noch eingelassen in die rückwärts gerichtete Verfremdung erweist sich der Glutkern des Verfallen-Seins jedes Präsens an das »Es war einmal« und »Es ist nicht mehr«. Wo die Puppe sich aus dem Brecht'schen Schauspieler herausschält, knistert es im Dunkeln und Löcher erscheinen im Kleid der Gegenwart.

Doch neben den Hauptsträngen des Epischen Theaters gibt es die Nebenwege und losen Enden seiner Texte. In diesen wird man, wie beispielsweise im Fatzer-Fragment, Elemente und Skizzen von Schreibweisen finden, die die Gegenwart aus der Zukunft in den Blick nehmen und damit eine andere Szene des Epischen Theaters denkbar machen. Aus dieser Perspektive klingen auch ›klassische‹ Brechtzeilen noch einmal anders. So

finden sich im VOM ARMEN B. B. die Zeilen: »Von diesen Städten wird bleiben: der durch sie / Hindurchging, der Wind!« Der Wind freilich kommt aus der Zukunft.

6

Wir gehen jetzt. Dreh dich nicht um. Wir vergessen dich und auch dein Name soll vergessen werden. Andere sind bereits verschwunden. Und auch du sollst verschwinden wie so viele andere vor dir. Jetzt wird es dunkel. Vergiss deine Jacke nicht. THE ICE AGE IS COMING. Streich deinen Namen von den Tafeln, stell deinen Teller beiseite. Wir spüren Furcht und du bist ihr Gesicht. Eigentlich gehen wir nicht, sondern laufen schon. Auch du solltest unverzüglich mit dem Erlernen des Laufens beginnen.

5

Notiz zur Verwirrung

So wie es uns verwirrt, nicht zu wissen, ob wir vor dem Zaun oder hinter dem Zaun stehen, ob wir uns im oder vor dem Käfig befinden, ob wir vor oder auf der Bühne sind, so verwirrt es uns, nicht zu wissen, ob wir aus der Zukunft kommen und auf die Gegenwart stoßen oder ob die Zukunft uns Gegenwärtigen-Vergangenen zustößt. Die Verfremdung, auf die wir zielen, meint also nicht die Verfremdung einer Geste oder eines Satzes. Sie meint die Verfremdung oder Entfremdung der Gegenwart und der zu ihr gehörigen Vorstellungen der menschlichen Spezies und ihrer Praktiken. Sie verfremdet somit nicht zuletzt auch unsere Zeitgenossenschaft mit der Gegenwart selbst, unsere Kollaboration mit der Präsenz der Ordnung der Dinge, Körper und Diskurse. Vom Kollaborieren zum Kollabieren ist es also nicht so weit. Das Knacken der Knochen bahnt dem Gelächter seinen Weg, das Rascheln des Atems verklingt.

4

I drove all night. And I had a dream about a foreign town in a foreign land. In my dream a boat was approaching the city. The boat was

pest-ridden and smelled of death. I dreamed that the pest took over the city and that the skin of the infected was thickening, turning black and yellow, breaking apart, opening up streams of fever ridden and foul smelling liquids. I drove on through the night and stood on a stage in an old theatre. I could not see the audience and could only barely hear it breathe. There was a spotlight putting me on display and the heat was sickening me while I spoke my text. I searched for the audience and tried to see something in the darkness. While I was looking into the dark I noticed a strange stench which crept up from the floor, the stench of rotting meat and flesh – and that very moment I realized that the whole theatre was filled with corpses. Bloated, brownish, blackish, purple, dripping and rotting corpses whose rotting sometimes simply sounded like breathing when poisonous air left the bodies. I drove on and listened to the talking of the dead, rotting away in the darkness, stealing words and digesting them nearly silently. There were giant puppets hanging from strings and these beastly angels descended from the heavens of the artificial lights. And I realized that I wore a costume and a grinning mask and when I took off that mask the doors opened violently and the world outside was gone. I drove on and I dreamed that the stage, in fact the whole theatre, was a box and the box was a coffin. And in that coffin the audience, critics, actors, performers, musicians and politicians, the young and the elderly, men and women, the rich and the poor, the ideas and the realities, in fact everybody was left to rot – because here is an end to all and of all things. The future is a coffin. The theatre is an institute of coffins.

3

»Wahrhaft revolutionär wirkt das *geheime Signal* des Kommenden, das aus der kindlichen Geste spricht.« (Walter Benjamin)

- Jetzt läuft's. Klasse.
- Wer laufen lernt, kann gleich mit dem Weglaufen anfangen.

Die Performance »The Absolute Present: Some things about you, us, the future and death« wurde von der freien Theater- und Performancegruppe friendly fire für die Veranstaltungsreihe »Absolute Gegenwart« entwickelt. Sie fand am 25. Juni 2015 in den Räumen des Institut für Zukunft statt. Beteiligt waren: Melanie Albrecht, Isabel Soares, Michael Wehren, Helena Wölfl.

VOM UNWAHRSCHEINLICHEN KÖRPER DES PHILOSOPHEN

JEANNE BINDERNAGEL

Wo Gegenwart sich als gesättigt und unhintergebar darstellt, wird eine andere Erfahrbarkeit des Gegenwärtigen zum Sehnsuchstopos. Das Absolute der Gegenwart drückt sich vor allem in einer Unmöglichkeit aus, diese als intensiv, das heißt in ihrer Gleichförmigkeit durch Momente radikaler Andersheit aufgebrochen zu erleben. Das damit integral verbundene Bedürfnis nach einem Gefühl eindringlicher Körperlichkeit und Kommunität sind als politische Impulse ernst zu nehmen, insofern sie einen Horizont der Unterscheidbarkeit des besonderen Augenblicks erfahrbar werden lassen wollen. Doch ebenso drohen diese Bedürfnisse, sich als phantasmatische Entwürfe zu verschenken, wenn sie nicht die Form hinterfragen, in der sie sich artikulieren und dabei auch zwangsläufig zu einer Form der Darstellung gelangen. Mein Beitrag möchte deshalb in doppeltem Sinne das Erscheinen von Wirklichkeit und Gegenwart untersuchen: Einerseits in der Form einer Hoffnung auf das unumwundene Sich-Einfordern, Auftauchen und Fruchtbar-Werden des besonders Intensiven in einer als monoton und entkörperlicht verstandenen Alltagserfahrung. Wird diese Hoffnung oft enttäuscht, lässt sich dies, so die Grundidee meiner Ausführungen, eventuell an ihrem Verkennen einer notwendigen Medialität von Gegenwart erklären, innerhalb derer das Besondere sich nicht einfach als bloße Unterschiedenheit ereignet, sondern als drängendes Problem zunächst in Form gebracht, inszeniert werden muss – gerade um darin der abtötenden Logik einer Repräsentation von Gegenwart zu entgehen. Deshalb soll das Erscheinen von Gegenwart andererseits hier auch die medialen Bedingungen meinen, in denen das Begehren nach Erfahrung artikulierbar wird – die Methode von Gegenwart.

Obwohl uns die Absolutheit der Gegenwart zeitweilig als ein relativ junges Phänomen erscheint, ist das Begehren nach intensiver Erfahrung philosophisch natürlich ebenso historisierbar und manifestiert sich dort in konkreten Texten und Denkfiguren, die in der heutigen Gegenwartsanalyse als Widergänger und Projektionen auftauchen. Ich möchte deshalb im zeitgeschichtlichen Kontext der Philosophie der Siebziger- und Achtzigerjahre bzw. an deren gegenwärtiger Retrospektive ansetzen, um die Artikulationsprobleme der Gegenwartssehnsucht zu fassen, um mich von hier auftauchenden einfachen Vorstellungen intensivster Unmittelbarkeit abzusetzen und um mich mit den Leidensgrundlagen dieser Vorstellungen, den erlebten und zur Darstellung gebrachten körperlichen Versagungen durch die jeweilige Gegenwart, gemein zu erklären.

1. VERSICHERUNGEN AUF DEM VIDEOBAND

Es ist die Aufführung des großen Denkers, ebenso spektakulär wie systematisch inszeniert. In dem ab 1988 produzierten und 2004 veröffentlichten Format *Abécédaire*¹ tritt Gilles Deleuze an, anhand von 26 Stichworten sein eigenes Denken im Gespräch vorzuführen. In alphabetischer Reihe von A wie *animal* bis Z wie *zickzack* werden in der Interviewreihe durch Deleuzes befreundete Koautorin Claire Parnet grundlegende Topoi deleuzescher Philosophie begrifflich angedeutet und mit erwartungsvollem Fragegestus neuerlich an ihren Urheber zurückgespielt. Dieser bettet sie spontan in eine Erzählung ein. Für die Zuschauer erneuern sich hierbei vornehmlich Termini, die ihnen bereits aus deren textlicher Genese bekannt sind, deren Reichweite nun aber als Dreingabe durch Deleuzes eigenes gesprochenes Denken ermessbar, erinnert oder möglichst wortgewandt neu vergegen-

¹ Pierre A. Boutang, *Abécédaire – Gilles Deleuze von A bis Z*, Berlin 2008, DVD, 453 min.

wärtigt werden soll. Vor allem wird ihnen aber scheinbar ein Blick hinter die Kulissen des exklusiven philosophischen Denkens gewährt, wenn Deleuze zu seinen ureigensten, persönlichen Erfahrungen mit dem profanen Leben befragt wird und er sich in biografischen Anekdoten auch hierzu ausführlich äußert. Die in den Interviews versuchte Verbindung von philosophischem Begriff und Lebenswelt ist weitreichend. Philosophie sei, so legt es der Aufbau zunächst nahe, immer auch privat, das heißt in ihren Annahmen persönlich determiniert und erfahrungsbasiert. Der Philosoph selbst tritt dabei als Verdichtungspunkt einer Welt auf, die gleichsam empirisch und theoretisch bestimmt ist und durch ihn – in seinem Schreiben und biografischen Erleben – doppelt verkörpert wird. Das Denken geriert sich ereignishaft, als intensiv erlebenswerte und geteilte körperliche Gegenwart.

Doch wollen sich die philosophische und die lebensweltliche Sphäre im Videomitschnitt oftmals nicht so nahtlos und gewinnbringend ineinanderfügen, wie die Gesprächsanordnung es suggeriert. Auf seinen Erfahrungshorizont hin befragt, gibt der Erzähler Deleuze Lebensweisheiten und Faustregeln zum Besten, die verlässliche Allgemeinplätze französischer Lebensrealitäten zwischen Bürgertum und Bohème darstellen. So mancher ist sicher erleichtert, wenn Deleuze das allzu biografische Terrain nach kurzen Streifzügen wieder verlässt, um vom Tennisplatz aus wieder die Wendung zur Kartografie zu nehmen oder vom Surfbrett zur Falte zurückzukehren. Er selbst und auch der Zuschauer fühlen sich wohl etwas peinlich berührt von der Banalität, die das persönliche Leben auch im Falle des »großen Philosophen« offenbart, wenn nur durch die entsprechenden Stichworte hervorgekehrt wird, was das vermeintlich Singuläre und Unbekannte in die Strukturen gesellschaftlicher Normalität einschreibt. Im Umkehrschluss offenbart sich in dieser Peinlichkeit jedoch auch die fortwährende Sehnsucht nach einem Geniekult und dem besonderen, eigentlichen Leben, dessen Phantasma durch das Format eines zeitintensiven, intim gestalteten Interviews aufgerufen wird und am konkreten Material den Zuschauer

wiederum zwingt, sich mit dem Ausbleiben der Aufwertung einer vermeintlich geteilten Gegenwart abzufinden. Diese Beobachtung erhält angesichts der deleuzeschen Philosophie einen besonders hinfälligen, pointiert komischen Zug, offenbaren sich doch hier genau solche Phantasmen von Subjektivität, die Deleuzes Philosophie kritisch umtreiben und jeden Ruf nach einer darstellbaren Originalität zurückweisen oder sogar als ideologische Spielart der Repräsentation enttarnen – eben so, wie sich anhand seiner eigenen philosophischen Figürlichkeit im Video zu erkennen gibt. Das philosophische Gespräch zeigt sich hier grundsätzlich als ein Wechselspiel aus dem, was das Format Philosophie intellektuell sinnstiftender und reziprok-empathischer Gegenwart immer noch verspricht, aber notwendig auch aussetzt. Hieran anknüpfend sollte Deleuzes (Selbst-)Inszenierung die eigene Stereotypie zugutegehalten und in der Ersetzung einer versucht originellen philosophischen Haltung durch das Klischee des Philosophierens eine eigene Stärke ausgemacht werden – liegt hierin doch auch eine Verweigerung gegenüber dem auf seine Inszenierung gerichteten Anspruch an Identität und Gegenwärtigkeit.

Doch taucht der Körper des Philosophen im Bild auf, wird die Anerkennung solch grundlegender Parameter zum Status der Repräsentation auf eine erneute Probe gestellt und die Kritik der Darstellungsform aktiv ausgeblendet. Die leibhaftige Gegenwart des Denkenden scheint weiterhin eine Präsenz im starken Sinne anzukündigen, durch die sich philosophisches Denken als »zugleich intelligibel und begehrenswert«² verspricht. Nicht zuletzt mag dieses Bedürfnis auch oder gerade durch die Erinnerungsfunktion der Videoaufzeichnung transportiert werden, in der die Person ihren eigenen, zum Zeitpunkt der Sichtung bereits stattgefundenen Tod scheinbar »überdauern« könnte, würde sich

² Roland Barthes, »Diderot, Brecht, Eisenstein«, in: ders., *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn, Kritische Essays III*, Frankfurt a. M. 1990, S. 94-102, hier S. 98.

nur die erhoffte Wirkungskraft ihres Auftritts einstellen.³ Insofern steht im *Abécédaire* mehr zur Verhandlung als die Glaubwürdigkeit oder im doppelten Sinne Originalität der philosophischen Figur Deleuze. Die Form des Videointerviews ruft eine Inszenierungstechnik auf, in der der ins Bild gesetzte Körper und seine Sprache die Ganzheitlichkeit des Subjekts stützen und in der Ökonomie einer raren Anwesenheit dessen Präsenz emphatisch versichern sollen. Die mediale Konstellation ist also bemüht, Protagonisten und Form ihrer Darstellung unumwunden auseinander hervorgehen zu lassen und diese Verbindung als bloße Auf- bzw. Verzeichnung zu »entmedialisieren«. Inszenierung und Nachträglichkeit sollen von der exklusiven Anwesenheit des Protagonisten und dessen Denken aufgefangen werden.⁴ Diese uneingestandene Form der Wiederholung kann als Naturalisierung einer vergangenen Szene und darin als melancholische Einverleibung des hier zur Schau gestellten Körpers beschrieben werden. So kritisierbar, führen die sich einstellenden Leerstellen dennoch auch in eine radikale Bemerkbarmachung der Absenz von Sinn, Leib, ästhetischem Reiz und kommunikativem Austausch. Dieses Fehlen gilt es in der Analyse von Gegenwarts-

³ Deleuze hatte dieser ausführlichen Videoaufzeichnung »seiner selbst in philosophischer Aktion« nur unter der Bedingung einer Veröffentlichung des dabei entstehenden Materials erst nach seinem Tod zugestimmt.

⁴ So lässt sich zumindest erklären, wie Einschätzungen des Videomaterials wie etwa durch Martin Stingelin in der *FAZ* zustande kommen, die die gesprochene Sprache Deleuzes wieder an die Qualitäten ihrer geschriebenen Version rückbindet und diese als präsentisch umformulieren muss. Ebenso wird dabei auch das Verhältnis zwischen Gedanke und Person eingeführt: »Deleuze hat durch seinen lebenslang geübten und endlich unverwechselbaren Stil vibrierender Nüchternheit, den man nur literarisch nennen kann, jeden Begriff, mit dem sein Denken in Berührung gekommen ist, in Bewegung versetzt und zum Leben einer selbständigen »Begriffsperson« erweckt.« (www.absolutmedien.de/film-1295).

erfahrung ernst zu nehmen. Es hat jedoch nichts mit dem der vermissten und erinnerten (Privat-) Person Deleuze zu schaffen. Vielmehr inszeniert das *Abécédaire* hierin ein Auseinanderdriften der Ebenen und Elemente der Inszenierung von Gegenwart, die sich in der Kluft zwischen philosophischem Begriff, seinem Erzähler und der Materialität der *parole* auftut. Gleichmaßen lässt sich das *Abécédaire* als Vergegenwärtigungsstrategie begreifen, aus der heraus der Videomitschnitt die Technoutopien der Achtzigerjahre bearbeitet, zu deren Körperkonzepten Deleuzes Philosophie einen ebenso gewichtigen wie missverständlichen Beitrag geleistet hat. Zwar schürt das Videoformat Sehnsüchte nach einer Verfügbarkeit des Körpers in seiner bezeugenden Funktion für die Gegenwart, doch genauso erinnert es an philosophische Versprechen der Lossagung von diesen Erfahrungsdeterminanten. Die widersprüchlichen Erwartungshorizonte verbinden sich dann so gefällig, wenn sie die Referenz auf ein geteiltes Bedürfnis artikulieren: das nach einer intensiven Erlebensfähigkeit des eigenen und fremden Körperlichen, nach einem Erfahrenspotenzial der Gegenwart jenseits des Ordinären. Auf dieser Hoffnung insistiert das *Abécédaire* also doppelt und weist darin auf einen Leidensdruck hin, der sich vom Jahr 1988 offensichtlich bis nach 2004 fortsetzt und akkumuliert. In welchen philosophischen Vorstellungen konkretisiert sich dieses Hoffen und auch das es nährnde Leid an der intensitätslosen Gegenwart? Und wie kann der Hoffnung mit Deleuzes Denken anders als konservierend und damit immer auch enttäuscht begegnet werden? Umschlagpunkt und Kampfplatz einer anderen Denkbarekeit von Gegenwart ist der Körper bzw. sein Erfahrungspotenzial.

2. DAS LEBEN IM DELIRIUM

Deleuzes Philosophie birgt verschiedentlich eine Emphase für einen vitalistischen Lebensbegriff, der die körperliche Gebundenheit erlebten Daseins als naiv verwirft. Besonders präsent

wird dies in Deleuzes und Guattaris gemeinsamen Überlegungen zum »Schizo«. Dieser stellt ohne Zweifel die Spitze eines Eisbergs deleuzeschen Denkens dar, das sich von der Untersuchung eines kreatürlich-leidenden, kranken bzw. auch gleichermaßen gesellschaftlich-zugewandten Körpers zugunsten eines solchen abwendet, der als Absage an das Realitätsprinzip von Psyche und Körper auftritt. Der Schizo ist darin zunächst über seine grundlegende Unterschiedenheit (un)bestimmt und als Träger einer Abgrenzungsgeste als »bloße« Gegen-Paradigmatik in der Präsenz formuliert. Von einer Kategorie der Erfahrung ist er so gedacht abgeschnitten: Das der Subjektivität in der philosophischen Setzung entzogene Denken immunisiert sich gegen ein Erleben des Körpers. Versteht man den Schizo als liebsten Gegenstand einer Phantasie vom Techno-Körper, zeigt er sich als ein Modus des Rückzugs von der ihn umgebenden Erfahrungswelt und gleichzeitig als Projektion einer Sehnsucht nach einer grundlegend anderen Erfahrungsweise. Er funktioniert dabei nicht in der Verkapselung im Privaten und Eigenen, sondern in der maschinellen Diffusion körperlicher Materialität innerhalb natürlicher Prozessualität:

Eine Maschine aus Chlorophyll oder Protoplasma sein, oder doch wenigstens seinen Körper wie ein Teilstück in ähnliche Maschinen gleiten lassen können. [...] Nicht Mensch noch Natur sind nunmehr vorhanden, sondern einzig Prozesse, die das eine im anderen erzeugen und die Maschinen aneinander koppeln. [...] Ich und Nicht-Ich, Innen und Außen wollen nichts mehr besagen.⁵

Die Rede vom Leben droht tautologisch zu werden, nur noch vom Leben »an sich« sprechen zu können, ohne für dieses einen Träger – einen konkreten Ort und eine bestimmte raum-zeitliche

⁵ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a. M. 1974, S. 8.

Konstellation – benennen zu können oder zu wollen: »ein absolutes unmittelbares Bewusstsein, dessen Aktivität nicht mehr auf ein Sein zurückverweist, sondern sich selbst unaufhörlich in ein Leben setzt«.⁶

Der Techno-Körper ist hier eine Annäherung an »jene Lebensform, die das Leben um sich selbst will«⁷, und die deshalb, so lässt sich die Formel abermals paraphrasieren, nichts vom Leben wollen kann und darf. Wo diesem Vitalismus der Schutz des Lebens emphatischer Anspruch ist, wird es gleichsam unberühr- und unnennbar, wird dessen Materialisierung an Körpern, für die die Überschreitung des Normativen prekär und mit gewaltvollem (Er-)Leben von Verkörperung verbunden ist, gedanklich eliminiert. Das utopische Potenzial dieser Vorstellung hat die Rezeption Deleuzes ab den Achtzigerjahren bestimmt. Dessen Emphase für ein anderes Schreiben des Lebens hat sich in die popkulturellen Schlagworte der Gewaltlosigkeit, Losgelöstheit und Konnektivität übersetzt und – trotz Deleuzes Warnung vor diesem simplifizierenden Kurzschluss – Hoffnungen auf eine konkrete andere (Er-)Lebensweise eigener Körperlichkeit genährt. Gegenüber dieser Hoffnung erscheint die Inszenierung des Philosophen im Video als Trauerarbeit, als Tilgung eines vermeintlichen Versprechens, das sich als nicht einlösbar zu erkennen gegeben hat und das nun im konservativen Rückgriff auf den geschlossenen Subjektkörper samt philosophischer Auktorialität gleichsam entwertet wie auch affirmiert wird. Mehr noch, die Inszenierung erscheint als die konsequente Überaffirmation einer ästhetischen und politischen Entwicklung digitaler Vernet-

⁶ Gilles Deleuze, »Immanenz. Ein Leben«, in: Friedrich Balke, Joseph Vogl (Hg.), *Gilles Deleuze. Fluchtlinien der Philosophie*, München 1996, S. 29-33, hier S. 29.

⁷ Maria Muhle, »Zweierlei Vitalismus«, in: Friedrich Balke, Marc Röllig (Hg.), *Philosophie und Nicht-Philosophie. Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen*, Bielefeld 2011, S. 71-96, hier S. 78, Hervorhebung im Original.

zungstechniken, die statt der Zerstreuung identitärer Körperpositionen vielmehr rigide visuelle Repräsentationen derselben bewirkt haben.⁸ Hier schlägt die Hoffnung auf das Intensive in ihr Gegenstück um, in die rigide Festschreibung des Erlebenswerten.

Doch im *Abécédaire* selbst bieten sich auch andere Umgangsweisen an. So geschieht es etwa in der Besprechung des Buchstabens *D* wie *désir*, durch dessen Stichwort Deleuzes und Guattaris gemeinsame Auseinandersetzung mit der Psychoanalyse aufgerufen wird. Die psychoanalytische Logik stilisiert Deleuze hier zu Abgrenzungszwecken als privatistische Kausalität des (menschlichen) Lebens, deren Bekämpfung er sich über die Denkfigur des Schizo rückblickend als Lebensaufgabe zuschreibt. Jenseits dieser rigorosen biografischen Selbstbeschreibung ist jedoch die Formel interessant, auf die Deleuze den weltanschaulichen Gegensatz hier flapsig bringt und die diese Gegensätzlichkeit bereits wieder fraglich werden lässt: »On délire le monde, on ne délire pas sa petite famille.«⁹

Das als ›Welt‹ bezeichnete Gefüge liefert hier nicht den im Vergleich zur ›Familie‹ nächstgrößeren oder größtmöglichen Sinnzusammenhang innerhalb einer manifesten Ordnung, sondern deutet die ständige Überschreitung jeglichen gesicherten Bezugsrahmens an. Im »on délire« werden weder Welt noch Eltern als Urheber oder Grundlagen kausaler Zusammenhänge gesetzt, sondern diese werden vielmehr als Gegenstände eines Fantasierens, als mögliche nachträgliche Täuschungen über Herkunft, als ständige Umwidmungen im Wahrnehmungspro-

⁸ Vgl. Laboria Cuboniks, »Xenofeminismus – Eine Politik für die Entfremdung«, in: Armen Avanessian, Helen Hester (Hg.), *Dea ex machina*, Berlin 2015, S. 15-34, hier S. 28f.

⁹ Pierre A. Boutang, *Abécédaire*, a.a.O., Min. 76. Interessanterweise wendet sich Deleuze einige Minuten zuvor in seiner (Pauschal-) Kritik an der Psychoanalyse auch gegen das Theater in dessen Form des sich wiederholenden Dramas.

zess und des Wahrnehmungsprozesses der Gegenwart eingeführt. Mit »le monde« wird eine verschobene Szenerie angeboten, die das Individuelle nicht nur übersteigt, sondern es gleichsam auch in einem uneinlösbaren Größenwahn zersetzt. Wer diese Welt deliriert, misst sich bei Deleuze keine Allmachtsphantasien an. Das Delirium verschafft keinen demiurgischen (Über-) Blick auf vorliegende Zusammenhänge, sondern bedeutet ein im doppelten Sinne Erscheinen von Welt als eine immer schon vermittelte Eröffnung, die im Betrachtenden wirkt. Der Delirierende ersehnt das Aufgehen in einem größeren Zusammenhang und dabei auch immer das eigene Verschwinden – er setzt es dabei aber nicht notwendig um. Das Erscheinen von Wirklichkeit im Delirium richtet sich gegen einen Konkretismus, diskreditiert sich aber auch nicht als unreal oder irrelevant. Darin hat das Delirium die Struktur einer notwendigen Medialität, in der Welt (als) immer anders erfahrbar wird und das Spannungsverhältnis zwischen einem Begehren nach Erfahrung und Wissen von der Welt zu dessen Ausgesetztheit wird. Die Vermitteltheit des Deliriums liefert nicht nur einen Kommentar zu den Repräsentationstechniken im Videoformat, durch den diesem die Brechung an (genau) dem philosophischen Denken vorgeführt wird, um dessen Behandlung es sich zu bemühen meint. Darüber hinaus kommt hier eine Form der Aufführung des philosophischen Begriffs zustande, die Repräsentation nicht allein zu entlarven und in der Folge abzulösen, sondern auch ihren fortwährenden problematischen Gehalt zu inszenieren vermag. Der hier entwickelte Begriff des Deliriums ist in seinem zersetzenden Potenzial gegenüber der uneingestandenenen Gesamtinszenierung wiederum an deren konkrete Form gebunden, weil keine Eigentlichkeit oder letzte Bestimmtheit seine Andersheit trägt, sondern eine Bewegung, die Konzepte, Sprechen und deren Medien in Relationalität versetzt. Der Bruch mit der Identität des Sprechenden entsteht nicht außerhalb oder gegensätzlich zu deren Bestimmung, sondern aus ihren inneren Widersprüchen und Spannungen. Dies erzeugt eine andere, unterschwellige Dramaturgie im Videomitschnitt. In

dieser steht Theatralität als strategische Verhältnishaftigkeit zur Debatte, die den heraufbeschworenen Dualismus der Prä- und Absenz von Bedeutung und Identität auf der Bühne des Videos um willentlich unverfügbare Gleichzeitigkeiten verschiedener Ebenen von fraglichem Sinn sowie unsicherer Materialität ergänzt und diese zum Motor ihres dramaturgischen Aufbaus werden lässt. Form und Gegenstand dieses Dramatischen lassen sich weder als Ursache und Effekt voneinander kausalisieren, noch eine Hierarchie an Bedeutungen oder deren Aussetzungen festlegen. Die Differenz, die sich über die Formel des Deliriums in die Darstellung einspeist, bleibt als eine von koexistenten Medialitäten bestehen, die zueinander und in sich auf sich selbst verweisen. Hierin kündigt sich unter anderem auch eine theatrale Körperlichkeit im engeren Sinne an, weil der inszenierte Sprecherkörper des Philosophen nicht mehr in der Behauptung von Eigentlichkeit, sondern als Teil dramaturgischer Widersprüchlichkeiten wörtlich auftritt. Das begehrlich aufgeladene Videoabbild Deleuzes wird als solches erkennbar. Hierin liegt die Gegenwart, die Deleuze als Delirium beschreibt. Innerhalb des *Abécédaire* schlägt es sich als Gegenentwurf zur dessen anti-medialer und -theatraler Behauptung intensiver körperlicher Präsenz im Video vor, ebenso opponiert es die Imagination schizoider Lebensvitalität.

3. DAS THEATER DER MATERIALITÄT

Das Delirium bietet als Form die Chance einer medialen Vermittlung: Soll die Erfahrung wie die Denkbarkeit von Welt und Gegenwart nicht in konkreter Wiederholung des Alltäglichen oder aber in erhabener Undarstellbarkeit ausgetragen werden, sucht auch die Philosophie nach einer Methode. Hier wird eine Lust in Deleuzes Denken ästhetisch erfahrbar, die sich versuchsweise, in der Akzidenz eines inszenatorischen Spiels an der eigenen

Form entzieht und neu verspricht. Gleichzeitig kann das Denken hier auf einer problematischen Position des Körpers innerhalb der Wirklichkeit insistieren. Ihm gegenüber lässt die Medialität ein Verhältnis affizierter Alterität zu. Deleuze prägt für den Status des in dieser Weise delirierenden Körpers an verschiedenen Stellen den Begriff des »Larvensubjekts«¹⁰ und bezeichnet hiermit die Beziehung, die zwischen Körper und vitalen Lebenskräften waltet: »Die Regression wird so lange schlecht verstanden, wie man die Aktivierung eines Larvensubjekts nicht sieht, des einzig Leidenden, der fähig ist, die Anforderungen einer systematischen Dynamik auszuhalten.«¹¹

Das Larvensubjekt ist eine Form jenseits eines verkörpernden Äußeren. Die Rede von ihm markiert eher einen Perspektivwechsel der Beschreibung denn eine ›tatsächliche‹ Modifikation des deleuzeschen Körper-Denkens, und dennoch hat in seiner Schilderung eine sich konkretisierende Aushandlung von körperlicher Materialität statt.

Folglich ist der ganze Körper nur noch Tiefe und zieht und reißt alle Dinge mit sich in diese klaffende Untiefe, die eine grundlegende Involution darstellt. Alles ist Körper und körperlich. Alles ist Mischung von Körpern und im Körper, Verschachtelung und Penetration. Alles ist Sache der Physik, wie Artaud sagt [...].«¹²

Als Sache der Physik ist der beschriebene Körper hier mit einer inkommensurablen Gewaltsamkeit konfrontiert, die sowohl als allgemeine Bedingung seiner Konstitution als auch im Konkreten wirken. So eindeutig der hier verhandelte Körper nicht als krea-

¹⁰ Gilles Deleuze, »Die Methode der Dramatisierung«, in: ders., *Die einsame Insel. Texte und Gespräche von 1953 bis 1974*, a.a.O., S. 139-170, hier S. 144.

¹¹ Ebd.

¹² Gilles Deleuze, *Logik des Sinns*, Frankfurt a. M. 1993, S. 115.

türlicher vorgestellt wird, so schmerzvoll wird seine Bearbeitung doch besprochen und dem Leser nahezu szenisch vorgehalten. »Wie auch immer die Realität beschaffen sein mag, die sich das virtuelle Objekt einverleibt, es wird durch sie nicht integriert: es wird in sie eher eingepflanzt, eingerammt [...].«¹³

Affekte und Empfindungen stehen hier nicht auf der Seite des Erhabenen, sondern geben sich als eine Affizierung, die der Bearbeitung von Szenen eine Umgangsweise mit dem Anderen abverlangt, der oder das sich über die Körperdarstellung ankündigt.¹⁴ Das Moment von Gegenwärtigkeit zeigt sich nicht als eine unmittelbare Präsenz des Körperlichen, sondern als dringliche Bemerkbarmachung einer möglichen körperlichen Erfahrung, einer mitzudenkenden verletzlischen und gefährdeten Materialität im philosophischen Text. Es mag an diesem Phänomen vorbeigehen, hier vom Sich-Einfordern einer Ethik des Schreibens des Anderen zu sprechen, insofern der hier verhandelte Körper konstitutiv mit dem medialen Verfahren seiner Herstellung verbunden und nur in diesem adressierbar ist. Die konkrete Materialität des Körperlichen bleibt an diesem unwahrscheinlich zugerichteten Körper ausstehend. Sie wird sogar für Deleuzes Texte undenkbar, wenn im Gegenzug jede Bearbeitungsphantasie des Textmaterials mit expressiv naiver Lust durchgespielt wird: »Warum nicht auf dem Kopf gehen, mit den Stirnhöhlen singen, mit der Haut sehen, mit dem Bauch atmen, die einfachste Sache,

¹³ Gilles Deleuze, *Differenz und Wiederholung*, München 1992, S. 135.

¹⁴ Besonders aufschlussreich hierzu sind die Überlegungen Deleuzes und Guattaris zum organlosen Körper, in denen sowohl der Möglichkeitsraum der Bearbeitung körperlichen Materials in der Schrift umfassend ausgetestet wird, als auch die Grenzen dessen explizit am Begriff ›Faschismus‹ diskutiert werden. Vgl. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*, Berlin 1992, darin: »28. November 1947 – Wie schafft man sich einen Organlosen Körper?«, S. 205-228.

Entität, voller Körper, auf der Stelle reisen, Anorexie, sehende Haut, Yoga, Krischna, Love, Experimentieren.«¹⁵

Dennoch führen die zugerichteten Larven in Deleuzes Text in das provozierende Dilemma ihrer Beantwortung durch den Leser. Gerade im exzessiven Hinweis auf die Sphäre des Körperlichen als Spielstätte von Zurichtungen inszenieren sich materielle Erfahrungshorizonte auch als blinder Fleck eines textlichen Zugriffs. Im Begriff der Larve und der durch diese Begriffsetzung hervorgerufenen Assoziationen ist das Leben als Form beschrieben, die noch, wieder oder stetig unausgereift, unzugänglich oder regressiv bleibt. Die Leerstelle intensiver körperlicher Erlebensqualitäten der Gegenwart ist hier berührt, aber nicht geschlossen. Hierin weist der Text über seine eigene Medialität hinaus und fordert sein Komplement in einer anderen Form, die der körperlichen Erfahrung in einer geteilten Lebenszeit Rechnung trägt.

Könnte es gerade das Theater, die artaudsche Physik sein, das bzw. die den Körper der deleuzeschen Textszene in ihrer Medialität kommentiert und einem an ihm orientierten Erleben assistiert? Sicher wäre dies kein Theater, dessen Dramaturgie sich im engeren Sinne aus dem Begriffsrepertoire Deleuzes zwingend ableiten würde. Der ›Verwirklichung‹ oder ›Umsetzung‹ des philosophischen Textes und der ihn bevölkernden Larvensubjekte stellt sich dessen problematisiertes Verhältnis zu Darstellung selbst in den Weg. Hier wiederholt sich methodisch eine Unbeantwortbarkeit, die Deleuze und Guattari später in der Frage aufwerfen werden: »Wie schafft man sich einen organlosen Körper?« Wie auch dieser andere Körper in seiner Aufrufung nicht auf seine mögliche Präsenz, sondern die Grenzgänge zwischen Virtuellem und Utopischem hinweist, wird auch in der Inszenierung der Larven ein anderes, noch ausstehendes Theater angekündigt, das sich nicht in seiner Realisierung einlösen kann. Man könnte hier von einer konstitutiven Untauglichkeit des

¹⁵ Ebd., S. 207.

deleuzeschen Deliriums für eine interdependente Anordnung von Modell und Szene sprechen, die seine Qualität etwa im Verhältnis zum Versuch auf dem Video ausmacht.

Als Problem und drängende Frage¹⁶ aufgeworfen bleibt das Theater hier dennoch gerade insofern, als es das Darstellungsproblem des Körpers weiter verhandeln, potenzieren kann. Eine theatrale Form könnte als mediale Transponierung des Larvenkörpers dessen engeren textlichen Geltungsbereich überschreiten, um den Körper ein weiteres Mal zu verschieben. Sie könnte darin gleichsam auf das prototypische Versäumnis des melancholischen Videos zurückkommen: die Aushandlung einer Involviertheit des Körperlichen und seiner Affekte in einer Sphäre ausgestellter Medialität. In der Dringlichkeit, sich zu Körpern ins Verhältnis zu setzen, ohne sie sich wiederum als Gegenstand von Darstellung melancholisch einzuverleiben, deutet sich das Theater als Situation an. Momente der Erfahrung von eigener und fremder Körperlichkeit, wie sie im geteilten theatralen Raum zwischen allen Beteiligten zustande kommen, sei es als solche der Faszination, der Langeweile, der Bedrängnis oder des Ekels, finden sich in der Vorstellung vom Techno-Körper dann angedeutet, wenn die Materialität des Körperlichen ins Spiel gebracht und zum Reibungspunkt einer Unzugänglichkeit des Lebendigen wird. Insofern scheint die Larve hier auf einen Erfahrungshorizont des bzw. mit dem Theatralen im engeren Sinne zu reagieren. Ebenso verspricht die Theatersituation das, was den Text am Körper umzutreiben scheint, auch oftmals in einem emphatischen Verständnis von Erfahrung wirksam werden zu lassen: Hier kann der Affektkörper sich entfalten, ohne sich dabei auf einem bestimmten Körper eines Schauspielers oder Zuschauers »festzusetzen«. Der Modus des Szenischen wird hier von vielfachen Begehrlichkeiten ausgelöst, die die Szene erlebend, in

¹⁶ Vgl. Gilles Deleuze, »Die Methode der Dramatisierung«, a.a.O., S. 139ff.

geteilter Zeit mitbauen und darin Widerstand zu einem repräsentativen Sinn walten lassen.

Doch diese produktive Konkurrenz von Medialitäten droht ein naives Verständnis derselben sich zu wiederholen, wenn es die präsentische Theatererfahrung gegen die intellektuelle Umtriebigkeit des philosophischen Denkens ausspielt. Die Bühnenform ist weder Ersatz für ein Leben in der Gegenwart noch für eine analytische und kritische Durchdringung ihres Erscheinens als körper- und erfahrungsfeindliches Absolutum. Wenn man sich jedoch klar macht, dass der Affektkörper des Theaters seine Präsenz auf die Bühne bringt und Erfahrung somit als Teil einer expliziten Inszenierungsstrategie ausweist, bleibt die Ambivalenz von Erfahrbarkeit des Körpers in einer geteilten Gegenwart erhalten. Körperlichkeit stellt hier nicht die letzte Entität, auf die aller Bedeutungsverlust hinauslaufen würde, sondern wird als dramaturgisches Wechselspiel aus Prä- und Absenzen wirksam, zu dem es keine Autorschaft, sondern nur eine intensive und doch täuschende Relation gibt. Erst in der Möglichkeit eines Ausbleibens des Besonderen, das sich in der körperlichen Verbindung einzulösen verspricht, kann die ästhetische Erfahrung an Deleuzes Denken sowie an Gegenwart des Körpers eine Ereignishaftigkeit haben, die weder Philosophie noch Kunst noch deren vermeintlichen Stellenwert affirmiert, den sie sich durch die Behauptung von Gegenwart selbst geben.

GESPENSTISCHE GEGENWART

MARCUS STEINWEG

Heiner Müller:

Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit gibt es mehr Lebende als Tote. Das entzieht eigentlich der Kunst, der Kultur den Boden. Kultur gibt es nur auf der Basis von Toten. Von Vergangenheit. Dialog mit den Toten, Erinnerungen, Tradition. Wenn es mehr Lebende gibt als Tote, wird es gespenstisch.

Peter von Becker:

Das ist die absolute Gegenwart.

Heiner Müller:

Ja. Sie ist ein Verhängnis. Man kann ihr in keine Richtung entkommen.¹

Ausgangspunkt dieser Überlegung ist die Überzeugung, dass der Begriff der Gegenwart konstanter Infragestellung bedarf. Diese Infragestellung, die man Denken nennen kann, verweigert sich die Optionen schlichter Verwerfung oder Verteidigung des Begriffs und seines Gehalts. Die Erfahrung der Gegenwart ist Erfahrung gespenstischer Aporie. Die Lage ist komplex, weil Gegenwart komplex ist, sich ihrer finalen Definition entzieht. Immer wird Gegenwart von Gegenwart übertroffen und destabilisiert.

¹ Heiner Müller, »Die Wahrheit, leise und unerträglich«, in: ders., *Gespräche 3: 1991-1995*, Werke 12, hg. v. Frank Hörnigk, Frankfurt a. M. 2008, S. 745-782, hier S. 781.

1. MASKE

1961 schreibt Adorno in einem Artikel zu Picasso, dass »die Masken, in denen die Krisis der Subjektivität sich ausdrückt«, wahrer seien »als die Lüge der kernigen Wahrheit«². Solange man Wahrheit nennt, was als unerschütterliche Substanz unterhalb der Masken subsistiert, korrespondiert ihr ein konsistentes Subjekt, das von Adornos Philosophie des Nichtidentischen wie den Theorien des Neostrukturalismus unterlaufen wird. Das alte Subjekt ist einem neuen gewichen. Als Wahrheitssubjekt findet es sich durch ein Maskensubjekt substituiert, das als Substitut eines unmöglichen Selbst auftritt, als Substitut schließlich anderer Substitute. Das nichtidentische Subjekt soll Maske seiner unmöglichen Identität sein. Identitätsmaske eines Selbst ohne Selbst. Um den Jargon der Eigentlichkeit und die Feier der Authentizität zu umgehen, insistiert es auf Uneigentlichkeit und Nichtauthentizität. Nicht nur Adorno, auch Derrida situiert das neue Subjekt jenseits stabiler Identität und Substanzialität. Wie man weiß, hat seine Befreiung aus dem Identitätskäfig eine prekäre Subjektivität hervorgebracht. Das Subjekt nach dem Subjekt ist ein seine Identitäten wie Kleider oder Masken wechseln- des Subjekt. Wenn ihm überhaupt etwas eignet, dann ist es Wessenslosigkeit. Es oszilliert zwischen verschiedenen Ansprüchen und Rollen. Statt natürliches Subjekt ist es artifizielles und bis zu einem gewissen Grad auch autopoietisches Subjekt. Dem Paradigma der auf sich selbst angewandten Kreativität verschrieben, restituiert es den Idealismus der Selbstschöpfung. Allerdings handelt es sich bei dieser Schöpfung um einen unabschließbaren Akt. Weder assimiliert es sich einer Projektion, die sein zukünftiges Selbst diktierte, noch versucht es einem Telos und einem fixen Programm zu entsprechen. Das neue

² Theodor W. Adorno, »Auf die Frage: Mögen Sie Picasso«, in: ders., *Vermischte Schriften II*, Gesammelte Schriften, Bd. 20.1, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1986, S. 524-525, hier S. 524f.

Subjekt ist gegenwärtiges Subjekt. Statt sich an seinen phantasmatischen Ursprung zu klammern oder sich an einer imaginären Zukunft zu orientieren, definiert es sich über seine Gegenwart und Aktualität. Dennoch ist klar, dass diese Gegenwart und Aktualität nicht weniger inkonsistent sind als sein Ursprung und Horizont. Derridas Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz ist Infragestellung der ontologischen Konsistenz aller Zeitdimensionen oder -ekstasen. Keinem Subjekt wird es gelingen, simultan mit sich zu sein. Immer gibt es eine Art quasi-ontologischer Inkongruenz mit sich. Immer steht es quer zu seinem Selbst. Nie kommt es ganz mit sich überein. Das ist der Spielraum, der ihm bleibt. Der Raum auch einer gewissen Freiheit, die die Freiheit ist, *nicht* es selbst zu sein.³ Es ist die Freiheit zur ontologischen Maskerade. Seine Befreiung vom Vergangenheits- wie vom Zukunfts determinismus. Eine problematische oder kritische Freiheit, insofern sie unentscheidbar von seiner objektiven Unfreiheit qua Gegenwartsverstrickung ist. Statt sich in der Freiheit zu bewegen, ist das Subjekt frei, unfrei zu sein. Es markiert nichts als den Abstand, den es zu sich hält. Räumlicher Abstand und temporale Differenz zu sich, die seine prekäre Gegenwart ausmachen. Das Subjekt nach dem Subjekt ist Subjekt gesteigerter Fragilität.

2. ONTOLOGISCHE PREKARITÄT

Ich nenne es ein Subjekt ohne Subjektivität. Es verfügt über keine substantiale Wahrheit. Seine Gegenwart ist löchrig. Statt auf festem Boden (einer verlässlichen Vergangenheit und einem stabilen Grund) zu stehen oder (durch irgendwelche Utopien) einer paradiesischen Zukunft versprochen zu sein, kennt es

³ Das ist die Freiheit, die ihm Foucault zugesteht. Siehe z. B. Michel Foucault, »Gespräch mit Duccio Trombadori«, in: ders., *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*, Frankfurt a. M. 1996, S. 23-122, hier S. 27.

nichts als brüchige Gegenwart, die es laufend rekonfiguriert. Es ist kritisches Gegenwartssubjekt in diesem Sinn. Sein kritischer Zustand betrifft nicht nur seine Fähigkeit zur Reflexion der Gegenwart. Er betrifft zudem seine ontologische Prekarität zwischen Leben und Tod. Als Patient seines Lebens findet es sich eingeklemmt zwischen Geburt und Tod. Es ist Zwischensubjekt der kritischen Zwischenzone, die wir Gegenwart nennen. Seine beiden Abgründe – sein Kommen aus dem Nichts, sein Gehen ins Nichts – intensivieren seine Gegenwart zu einer ontologischen Inkonsistenz. Es gibt ein Subjekt nach dem Subjekt: Es ist Subjekt ohne (gegebene) Subjektivität. Seine Politizität liegt auf der Hand.⁴ Nicht ohne den Autoritarismus der Gegenwart zu konfrontieren, widersetzt es sich der Autorität der Vergangenheit wie der Zukunft. Tatsächlich versammelt es die drei Zeitdimensionen auf sich, um ihr Verhältnis zu redefinieren.

3. AUTORITÄRE PRÄSENZ

Anfang der Neunzigerjahre des 20. Jahrhunderts diagnostiziert Heiner Müller, dass es »zu unserer Konditionierung« gehöre, »daß es nur Gegenwart gibt und keine Vergangenheit, deswegen auch keine Zukunft«⁵. An die Stelle der konservativen Vergangenheitsanbetung und progressiven Zukunftsanhimmelung ist eine Gegenwartsverabsolutierung getreten, die den Konservatismus/Europäismus des Ursprungs wie den Progressismus/ Amerikanismus des Horizonts zurückweist, um sich als eigentlichen Realismus zu deklarieren. Jedenfalls ginge es (dem marktwirtschaftlichen Kapitalismus) darum, »Zukunft zu verhindern«⁶. Der

⁴ Vgl. Marcus Steinweg, *Politik des Subjekts*, Zürich / Berlin 2009.

⁵ Heiner Müller, »Das war fast unheimlich. Ein Gespräch mit Stephan Speicher für *Der Tagesspiegel*«, in: ders., *Gespräche* 3, a.a.O., S. 100-107, hier S. 100.

⁶ Heiner Müller, »Geschichte geht immer auf Umwegen«, in: ders.,

Autoritarismus der Präsenz arbeitet an der Einmauerung des Subjekts in seiner Gegenwart. Er schließt nicht nur die Tür in den Vergangenheitskeller, er verschließt noch das Tor in die (als Gegenwartsalternative imaginierte) Zukunft und nimmt dem Subjekt damit das Vertrauen aufs Gewesene wie die Hoffnung aufs Kommende, weshalb er paralysierend wirkt, sofern er sich zu oft in der Apologie des »Bestehenden«, wie Adorno und Horkheimer es ausdrücken, erschöpft, d. h. in der Affirmation des sozio-politischen Status quo. Indem er sie restlos auf sie verpflichtet, neutralisiert er das kritische Reflexionsvermögen der Subjekte auf ihre Gegenwart und nimmt ihnen den letzten Rest an Fantasie. »In der Gegenwart leben ist bewußtlos leben«⁷, konstatiert Müller. Man treibt im Strom des Bestehenden wie in einem alternativen Milieu. Mit der Zukunft sind dem Menschen mehr als nur ihr ins Leere greifender Utopismus und ihre naiven Hoffnungen genommen, mit der Zukunft verschwindet noch ihre Gegenwart als Element aktiver Lebensgestaltung und politischer Innovation.

Dass es Zukunft gibt, heißt nicht, dass es morgen und übermorgen etc. weitergeht. Es heißt vielmehr, dass die Chance, dass es so *nicht* weitergeht, sondern anders, nicht ausgeschlossen ist. Die Zukunft ist nicht irgendwo in der Zukunft. Sie interveniert als ihr Index ins Gegenwärtige, um die politische Fantasie des Subjekts als Mittel zur Infragestellung der Gegenwartstextur zu mobilisieren. Wer ohne Zukunft ist, ist ohne Fantasie – und somit politisch neutralisiert. Müller beschreibt es als »Zusammenfallen von Zukunft und Vergangenheit« und als »Besetzung mit der totalen Gegenwart«.⁸ Neben der Realität ist die Gegenwart der Herrsensignifikant unserer Zeit. Sie beansprucht, die

Gespräche 3, a.a.O., S. 69-79, hier S. 76.

⁷ Heiner Müller, »Das war fast unheimlich«, a.a.O., S. 100.

⁸ Heiner Müller, »Jetzt sind eher die infernalischen Aspekte bei Benjamin wichtig«, in: ders., *Gespräche 3*, a.a.O., S. 108-124, hier S. 112. Erinnern wir daran, dass Müller die totale Gegenwart mit Hitler assoziiert: »Hitler war orientiert auf totale Gegenwart, nur Gegenwart

einzig relevante Dimension zu sein, indem sie das Subjekt von der Last des Vergangenen wie Künftigen befreit. Reine Gegenwart impliziert ein Erlösungsversprechen, dessen Besonderheit darin liegen soll, dass die Erlösung schon stattgefunden hat und sich in der immer breiter werdenden Gegenwart verlässlich perpetuiert. »Wir sind von der Vergangenheit erlöst, wenn wir es annehmen, Geschöpfe zu sein«⁹, schreibt Simone Weil in soteriologischer Absicht. Man könnte ergänzend paraphrasieren, dass wir von der Zukunft erlöst sind, solange wir akzeptieren, nichts als Produkte einer absoluten Gegenwart zu sein. Im Funktionszusammenhang des Bestehenden ist jede Idee, jeder einzelne Gedanke, jede mögliche Erfahrung im Vorhinein vom Präsenzsystem absorbiert: Zukunft, die Vorstellung vom besseren oder doch anderen Leben als Ware. Die Konsumierbarkeit der Zukunft durch ihr unmittelbar realisiertes Versprechen, löscht sie selbst. Was heute als Zukunft konsumiert wird, sind die Spuren ihrer Löschung. In der Oberflächenaffirmation feiert sich das gute Gewissen gelungener Selbsttäuschung. Wer gegenwärtig ist, glaubt man, ist zumindest nicht vergangenheitstrunken und torkelt nicht ins Reaktionäre. Zugleich soll sich mit ihr die profane Theologie der Avantgardereligionen erledigt haben, ihre Zukunftsemphase, die kaum weniger verdächtig als die Vergangenheitsanbetung sei. Wie man sieht, verbinden sich mit dem Projekt einer verabsolutierten Gegenwart die besten Absichten, was es weder zu einer gerechten Sache macht, noch der kritischen Analyse entzieht.¹⁰

blieb, es gibt danach nichts. Danach gibt es nur die Toten und davor auch.« Heiner Müller, »Auf einem Weg zu einem Theater der Finsternisse. Gespräch mit Alexander Kluge«, in: ders., *Gespräche 3*, a.a.O., S. 692-711, hier S. 706.

⁹ Simone Weil, *Cahiers. Aufzeichnungen 4*, München 1998, S. 68.

¹⁰ Es gehört zur kritischen Kraft des Denkens, allen Realitäten zu misstrauen, die sich als evident und unmittelbar präsentieren. Der Kult der Unmittelbarkeit – der sich, wie Adorno und Derrida gezeigt

4. FLÜCHTIGE GEGENWART

Man kann drei Fluchtbewegungen unterscheiden: 1. die Flucht aus der Gegenwart in die Vergangenheit, 2. die Flucht aus der Gegenwart in die Zukunft, 3. die Flucht aus der Gegenwart in die Gegenwart.

1. Die Flucht in die Vergangenheit konzipiert diese als Universum des Vertrauten, als Boden, auf dem das Subjekt steht und geht. Sie ist mit der Suggestion stabiler Verhältnisse verbunden, die der Traditionszusammenhang stiften soll, Erinnerungen, Rituale, Bräuche und Konventionen. Sie flieht die Flüchtigkeit des Augenblicks wie die Ungewissheit des Kommenden ins Konsistenzphantasma eines festen Grundes, fragloser Evidenzen, unerschütterlicher Prinzipien und Determinanten. Wer in die Vergangenheit flieht, erhofft sich die Restitution einer Gegenwart, die ihres Gegenwartscharakters entkleidet, endlich verlässlich zu sein scheint. Es handelt sich um die sentimental-nostalgische Geschichte eines Vertrauens in die Geschichte, oft in Gestalt politisch-reaktionärer Melancholie. Sie nährt sich aus dem odysseischen Wunsch, an den Anfang zurückzukehren, dorthin, wo alles (das Leben, die Liebe, ...) in vermeintlicher Unschuld

haben, mit einer Metaphysik der Präsenz samt der sie flankierenden Idealismen verbindet – droht jedes Denken zu ersticken, indem er es mit Pseudo-Evidenzen versorgt. Dabei bedeutet doch zu denken, sich dem Selbstverständlichen zu entziehen. Das Denken reißt Löcher ins Bestehende. Statt sich den dominanten Evidenzen zu assimilieren, liefert es Belege ihrer Inkonsistenz. Dies geht nur, indem es für Momente den Boden unter den Füßen verliert. Der kritische Augenblick des Denkens ist der eines gewissen Realitätsverlusts. In ihm erfährt das Subjekt die Instabilität aller Tatsachen. Die Analyse der relativen Konsistenz der Tatsachendomäne erweist sie als Dimension konfligierender Stereotypen, deren Funktion in der Verdeckung ihrer ontologischen Inkonsistenz liegt. Denken bedeutet, die Inkonsistenz des Realitätsgefüges als dessen Wahrheit zu affirmieren.

begann. Damit der Kreis sich schließe, um einen Schutzwall gegen die Zumutungen der Unwägbarkeit der Gegenwart zu bilden, ist die Flucht vor ihr in die Vergangenheit immunisierend und autoprotektionistisch. Es gibt sie nur als Narzissmus, sofern ihr das Selbsteinschließungsfantasma eingeschrieben ist, der Wunsch zur Selbstverpanzerung oder -verpuppung, die Bereitschaft, alles dafür zu tun, so wenig wie möglich im Hier-und-Jetzt zu sein. Dem odysseischen Ankunftsglück (nach 20-jähriger Abwesenheit nach Ithaka zurückzukehren) korreliert die Veteranenphantasie des stillgestellten Lebens, das nun, allen Ungewissheiten entzogen, in seinen Ursprung zurückkehrt, um endlich sterben zu können, wo alles begann.

2. Die Flucht aus der Gegenwart in die Zukunft konzipiert die Gegenwart als Fortsetzung des Vergangenen = als Gefängnis. Der imperativischen Präsenz des Gegenwärtigen soll ins Unbestimmte ausgewichen werden, ins Offene einer noch nicht festgestellten Zukunft, die Raum für individuelle wie kollektive Fantasien lässt. Solange es Zukunft gibt, gibt es Politik. Ohne Zukunft wäre jedes politische Handeln, das sich zwangsläufig mit Realitätsgestaltung verbindet, sinnlos. Die auf die Gegenwart irreduzible Zukunft, die Derrida seinem Konzept einer *démocratie à venir* implementiert, indiziert Offenheit und Kontingenz. Man weiß, wie problematisch ein solcher Zukunftsbegriff ist, insofern er sich auf ein Kommen beruft, das aufgeschoben bleibt, um sich der Gefahr einer Gegenwartsvergessenheit auszusetzen, derer sich Derrida bewusst war. Zu leicht verbindet sich die Flucht in die Zukunft mit onto-theologischen Jenseitsphantasmen, Messianismen und Erlösungslehren. Daher wird eine dritte Fluchtbewegung virulent, die zur angedeuteten Redefinition der Kooperation der drei Zeitdimensionen führt.

3. Die Flucht der Gegenwart in die Gegenwart lässt sich als durch Distanz gesteigerter Gegenwartsbezug verstehen. Müller formuliert es in kritischer Absicht:

Es geht darum, immer etwas Neues zu machen; das heißt aber auch immer, etwas Altes verdrängen oder vergessen oder auslöschen. Das heißt auch, das Neue ist immer absolute Gegenwart, und es gibt keine Zukunft. Und wenn es wieder etwas Neues gibt, ist das die Gegenwart, und es gibt wieder keine Zukunft; und dann gibt es wieder etwas Neues und wieder keine Zukunft (lacht), nur Gegenwart.¹¹

In den Paralipomena zu seiner *Ästhetischen Theorie* kreist Adorno um die ebenso verdächtige wie unerlässliche Kategorie des Neuen. Wie er es mit anderen problematischen Begriffen im Buch tut, insistiert er auf ihrer dialektischen Spannung, die sich nicht auflösen oder abtun lässt, indem man sie ignoriert:

So gewiß auch der Begriff des Neuen mit verhängnisvollen gesellschaftlichen Zügen, zumal dem der nouveauté auf dem Markt, verflochten ist, so unmöglich ist es, seit Baudelaire, Manet und dem Tristan, ihn zu suspendieren; Versuche dazu haben seiner angeblichen Zufälligkeit und Willkür gegenüber, nur ein doppelt Zufälliges und Willkürliches herbeigeführt.¹²

Das Neue muss in der Gegenwart aufgerissen werden. Es ist absolute Gegenwart, die an sich selbst zerschellt. Wir müssen uns Gegenwart als diese Schneide oder Klippe vorstellen, die das Neue im Moment seines Auftretens dementiert. Das macht aus ihr eine prekäre Angelegenheit. Und doch haben wir nichts als sie. Noch Vergangenheit und Zukunft (das, was wir so nennen) sind nur im Gegenwartsmodus präsent, werden von ihm ebenso

¹¹ Heiner Müller, »Theater ist Krise. Arbeitsgespräch vom 16. Oktober 1995«, in: ders., *Gespräche 3*, a.a.O., S. 792-811, hier S. 800.

¹² Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Gesammelte Schriften, Bd. 7, hg. v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a. M. 1970, S. 404.

repräsentiert wie kompromittiert (vielleicht weil Darstellung als Feststellung nicht anders als kompromittieren kann!). Wie die Kategorie des Neuen ist auch die der Gegenwart verdächtig und unerlässlich. Aus dem Denken steigt aus – oft ohne in es eingestiegen zu sein –, wer sich in nackter Gegenwartsempfase die Einsicht in ihre ontologische Prekarität nimmt; oft, wie man weiß, mit dem guten Gewissen desjenigen, der sich weder in der Vergangenheit vergräbt, noch vom Glücksversprechen einer transzendenten Zukunft verführen lässt. Was er nicht sieht oder nicht sehen will, ist, dass er längst der Versuchung einer paradiesischen Breite oder Weite – nennen wir sie absolute Gegenwart – erlegen ist, narkotisiert vom eigenen Narzissmus, der, wie immer, nach voller Selbstpräsenz schreit. Wer sich breit macht in der breiten Gegenwart, hat entweder Freud und Lacan nicht gelesen, oder ignoriert deren Lektion durch verzweifelte Präsenzsteigerung im Medium faktischer Inkonsistenz. Gegenwart ist, was sich als Gegenwart entzieht. Im Raum dieses Entzugs strampelt das narzisstische Subjekt unmöglicher Erfüllung entgegen. Es tut es nicht aus schierer Ahnungslosigkeit. Auch hier ist die Lage komplizierter. Der Narzisst weiß um die Vergeblichkeit seines Begehrens, weshalb er sich doppelt in es verrennt.

5. GESPENSTER

Das Subjekt ist tot, denkt man. Oder man insistiert auf seiner Auferstehung. Eines zumindest ist gewiss: An ihm zerrt eine Unzahl von Gespenstern. Nicht alle kommen aus der Zukunft oder der Vergangenheit. Es gibt Gespenster, die aus der Gegenwart heimsuchen. Hier-und-Jetzt sind sie da, ohne vollends da zu sein. Man könnte sie Gegenwartsgespenster nennen. Das Subjekt ist selbst eines von ihnen. Statt nur Opfer einer Heimsuchung zu sein, irrt es mit einer ganzen Schar anderer Phantome durch seine selbst gespenstische Gegenwart, deren Konsistenz ebenso zweifelhaft wie unzweifelhaft ist. Das ist das Dilemma. Hier

liegt das Problem. Bevor das Subjekt sich in seine Vergangenheit vergräbt oder durch Zukunftsprojektionen anästhetisiert, ist es bereits Mitglied einer Gespenstergemeinschaft, das sich im Unendlichen einer infiniten Gegenwart bewegt. Die ausgedehnte Gegenwart gleicht einer Wüste. Orientierung wird zum Problem. Das Denken sucht nach Anhaltspunkten. Sämtliche Realitäten kollabieren. Die Zukunft ist längst eingetroffen, die Vergangenheit will nicht gehen. Es bleibt nichts, als ihre Identität anzuerkennen, den Immanenzstrom, der alle Zeiten mit sich reißt. Müller drückt es so aus:

Ich bewege mich, ohne sie zu berühren, eine Steilwand ohne Anfang und Ende hinauf. Meine Bewegung ist gleichmäßig, mehr ein Schweben als ein Flug. Ich weiß nicht, ob die Höhe mich ansaugt oder etwas in der Höhe oder ein Wind aus der Tiefe mich treibt. Nichts von Flügelschlägen. Vielleicht bin ich nur ein Auge, das an einem mir unbekannten Flugkörper befestigt ist, in der Luft gehalten von einer mir unbekannten Kraft. Ein Auge mit verbranntem Lid: mein Schlaf ist in den Feuern. Eine gespannte Netzhaut. Mein Weg nach oben ist ein Weg in die Vergangenheit, der Abgrund unter mir heißt Zukunft.¹³

¹³ Heiner Müller, »Die Einsamkeit des Films«, in: ders., *Schriften*, Werke 8, Frankfurt a. M. 2005, S. 235-237, hier S. 235.

PERSONEN

Franco ›Bifo‹ Berardi (*1949), lebt in Bologna, ist Philosoph, Medientheoretiker und Aktivist.

Jeanne Bindernagel (*1985) ist Theaterwissenschaftlerin und arbeitet als wiss. Mitarbeiterin am Deutschen Hygiene-Museum Dresden.

Alexander García Düttmann (*1961), lebt in Barcelona und Berlin und ist Professor für Philosophie an der Universität der Künste Berlin.

Mark Fisher (*1968), ist freier Autor, Blogger und Lecturer am Goldsmiths College der University of London.

Ralph Heidenreich (*1957), lebt in Biberach an der Riss und vertritt Die Linke im Stadtrat.

Stefan Heidenreich (*1965), lebt in Berlin und schreibt über Medien, Ökonomie und Kunst.

Michael Hirsch (*1966), ist Privatdozent für Politische Theorie an der Universität Siegen und lebt als freier Autor und Dozent in München.

Marcus Quent (*1990), promoviert im Fach Philosophie an der Universität der Künste Berlin.

Kerstin Stakemeier (*1975), ist Professorin für Kunsttheorie an der Akademie der Bildenden Künste Nürnberg.

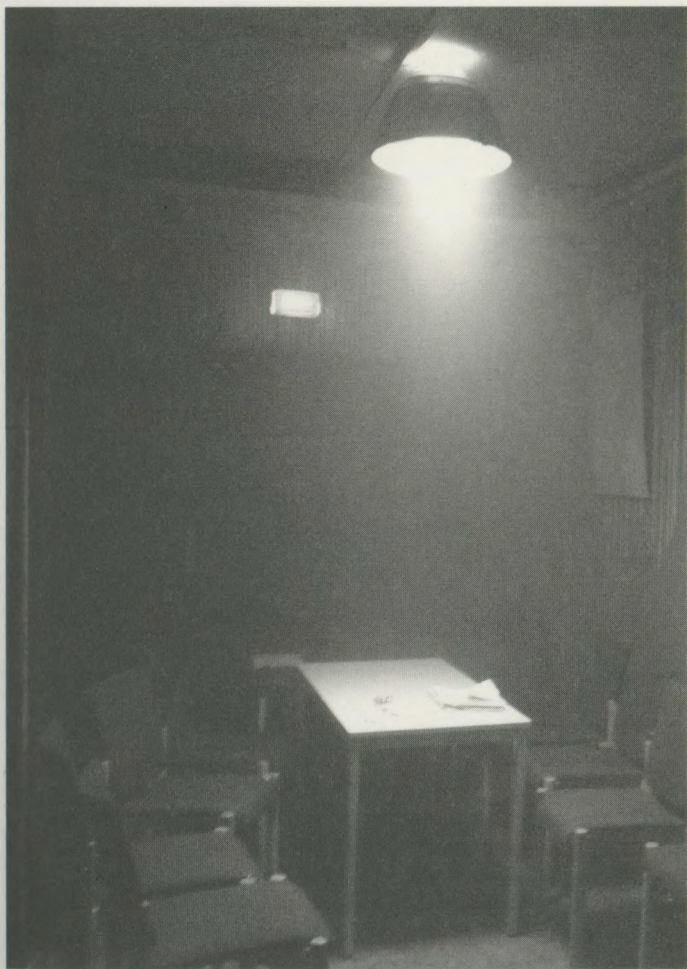
Marcus Steinweg (*1971), ist Philosoph und lebt in Berlin.

Jan Völker (*1976), ist wiss. Mitarbeiter an der Universität der Künste Berlin.

Michael Wehren (*1979), ist Theaterwissenschaftler und Mitglied der Theater- und Performancegruppe friendly fire aus Leipzig.

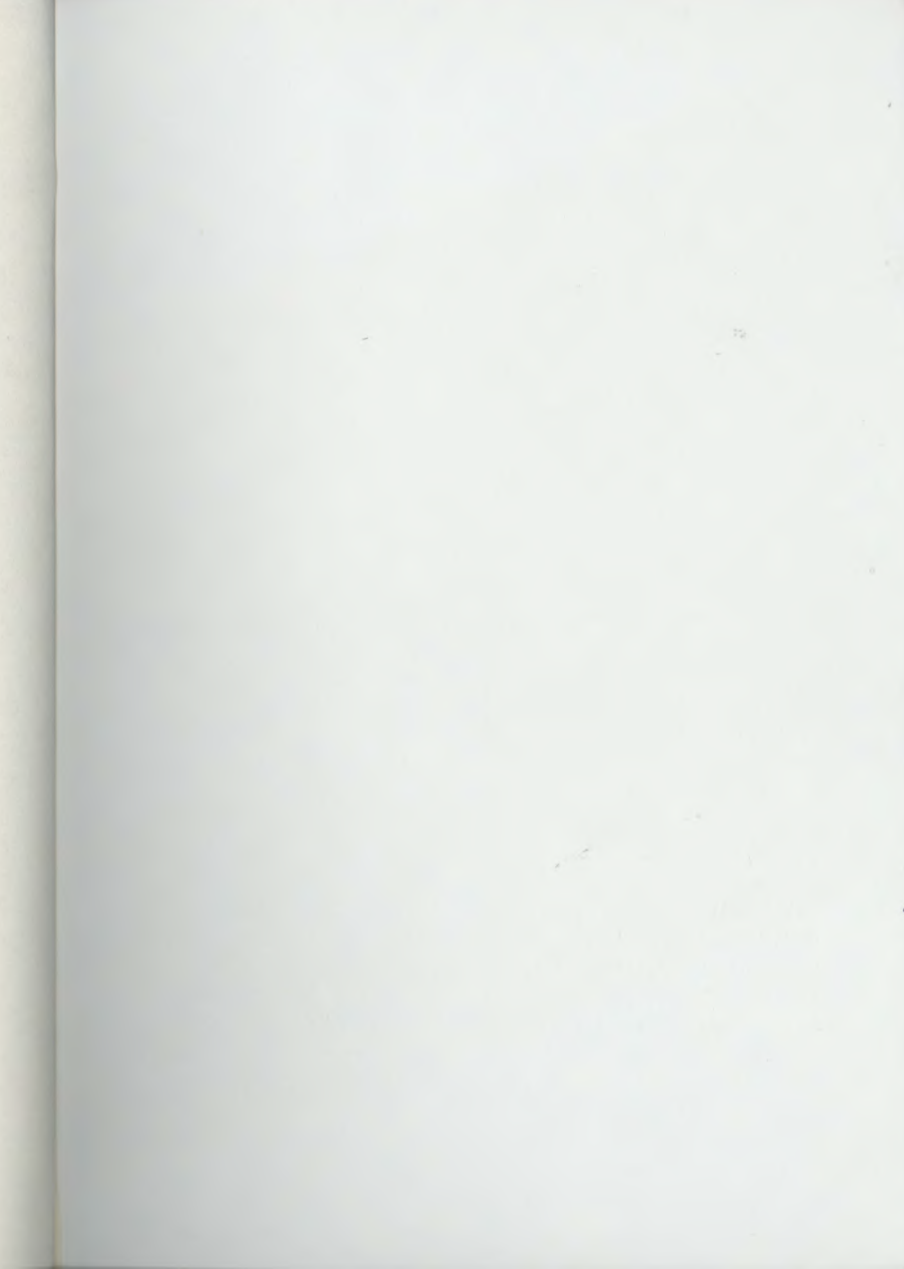


://about blank, Berlin 2009. Foto: DiaShi



Institut für Zukunft, Leipzig 2014. Foto: DiaShi.

Dank an: alle Vortragenden, Künstler, Autoren und Helfer / Institut für Zukunft und ://about blank / Kulturraum e.V. und Engagierte Wissenschaft e.V. / friendly fire / Hannes-Caspar Petzold, Stanley Baldauf und Anna Hilgers / Tobias Roscher / Frank Übler / Sonja Hilzinger / Thomas Meinecke / Michael Wehren / Michael Hirsch / Marcus Steinweg / Jan Völker / Alexander García Düttmann / Tom Lamberty und Elisa Barth // und Philipp Kaspar Heimann.





We'll
never
stop
living
**this
way**